محمد محمود شاويش

نحو ثقافة تأصيلية

«البيان التأصيلي»

نينوى

دراسة

نَحْوَ ثَقافَةٍ تَأصيليَّة

(البيان التأصيلي)

محمد محمود شاويش

اسم الكتاب: نحو ثقافة تأصيلية
اسم المؤلف: محمد محمود شاويش

١٠٠٠/٢٠٠٧م - ١٤٢٧هـ

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص ب ٤٦٥٠
تلفاكس: ٥١٣٦٥٢٦ ١١ ٩٦٣ +
موبايل: ٠٠٩٦٣٩٣٤٤٩٧٣٤
E-mail: ninawa@scs-net.org
طبع بموافقة وزارة الإعلام رقم / ٩٤٦٣٤/ تاريخ ٢٠٠٧/٢/٢٨

العمليات الفنية: التنضيد والإخراج والطباعة
وتصميم الغلاف في مطابع درا نينوى
القسم الفني دمشق - سوريا
القياس ١٤،٥ ✥ ٢١،٥
عدد الصفحات: ٢٤١
لوحة الغلاف: زخرفة إسلامية

إهـــداء

إلى رمز الهدى والإيمان

زوجتي الغالية أمل كريّم (إيمان)

محمد

Author: Mohammad – Mahmod Shawish

Original Title: For,towards arooting culture

First Edition

٢٠٠٧ – ١٤٢٧

Dar ninawa

Damascus - Syria

المحتويات

التأصيلية والعودة الى الذات(١)

د. حسين شاويش

بدلا من المقدمة:

يجد العربي نفسه في نهايات القرن العشرين في وضع عجيب، فهو يكاد يطرح الاسئلة نفسها التي طرحها على نفسه في بدايات هذا القرن! وسواء أدار السؤال حول الحرية أو حول الخبز فلا بد أن يذكر الغرب ومصالح الغرب وتدخله. والأمر هو هو في العشرينات كما في التسعينات! ولكن صياغة السؤال كانت تختلف. وليس هذا الاختلاف ثانويا، بل لعله أحيانا بيت القصيد لأن صيغة معينة للسؤال تستدعي أجوبة معينة وتستبعد أخرى. وتأمل معي السؤالين الشهيرين التاليين: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ و ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ إن السؤال الأول يستدعي فكرة اللحاق بالغير (ويشي بأفضلية الغير لأنه سابق)، أما السؤال الثاني فهو بالعكس يحدد المسلمين كذات والغير كموضوع (وفي الخلفية يتم تصوير ذلك الغير كخاسر). غير أن العقود التي مرت على المنطقة جعلت الأسئلة كلها تكاد تتركّز حول مسألة اللحاق بالغرب المتقدم ولذلك فمن المبرر أن يطلق على الأجوبة كلها - تقريبا - وصمة: الأجوبة التغريبية، وأن ينشأ بمقابلها "الجواب التأصيلي". ومنطلق مشروعية هذا الجواب هو نفسه منطلق لامشروعية الجواب التغريبي أي: موقع الذات من المسألة. السؤال التغريبي يغيب الذات والتأصيلي ينطلق منها. ويقصد بال "تغريبي" هنا كل من الحداثيين والإسلاميين لأن كليهما يريد أن يقضي على الذات التقليدية لصالح مشروع تخيلي هو "حتّة من أوربا" - بتعبير الشاعر الشعبي المصري - والفرق الوحيد بين شقي المشروع التغريبي هو أن الاسلاميين يريدونها "ذاتا اوربية مسلمة"!

غير أنني أود أن أناقش فكرة "المشروعية" بمزيد من التوسع فقد طرح الثوريون ذات مرة سؤال: تطور أم ثورة؟(٢) وقد قصد يومها التساؤل عن سرعة إجراء

التغيير الاجتماعي- السياسي وطريقته وكانت وجهة التغيير ليست محل سؤال فهي تطور صاعد الى الأمام ينتهي بالاشتراكية يستمد "مشروعيته" من الناحية المنطقية من جدل هيغل الذي كُسي رداء ماديا ومن الناحية الواقعية من ثورات القرن التاسع عشر ومن الناحية الأخلاقية من وعي الطبقة العاملة لظلمها وإرادتها الإطاحة بالنظام الذي يستدعي هذا الظلم ومن حقيقة أن هؤلاء المظلومين هم أكثرية المجتمع (٣) وفي حين خيّبت التغيرات التالية في التاريخ الألماني - حيث طرح السؤال المذكور- آمال كل من الاصلاحيين والثوريين (الثورة جربت وفشلت والاصلاحية قضت عليها النازية)، فإن "التطور" اللاحق قد غير من صيغة السؤال ككل، أو لعلنا نكون أكثر اعتدالا إذا قلنا أنه طرح أسئلة أخرى ونزع المشروعية عن "الاجماع" على وجهة التطور، وذلك على الأصعدة الثلاثة المذكورة آنفا. فمن جهة منطق التطور الصاعد أثبتت الوقائع أن بعض خبرات الشعوب الإيجابية فعلا تضيع خلال "تطورها" ولأسباب لا علاقة لها بالأفضلية بل بعلاقات قوة أو قسر خارجي (وهذا ينطبق على الشعوب الأوربية كما ينطبق على غيرها ويبدو أن علينا أن نقول: وخاصة على غيرها). مما ينزع عن الجدل الهيغلي صفة القانون العام ويترك له في أحسن الحالات صفة "نموذج" قد يناسب تغيرات معينة وفي فترات بعينها ولا يناسب أخرى. وعلى الصعيد الواقعي فقوى التغيير فقدت رؤية التثوير أو التغيير الشامل لكامل البنية الاجتماعية وهذا يصدق على ما يدعى "الغرب" كاملا. أما من الجهة الأخلاقية فالطبقة العاملة لا تستطيع ادعاء تمثيل المجتمع الغربي لأنها لم تعد الأكثرية كما أنها وافقت على شيء يشبه ما سمي ذات يوم - وإن في سياق آخر- "مصالحة تاريخية"(٤)

لقد طرحت أسئلة مشابهة في الساحة الفكرية والسياسية العربية، وإن كانت الصيغ تختلف نوعا ما لأن الطارحين كانوا يمثلون قوى واقعية أخرى ولأن تلك الأسئلة كانت تستمد مشروعيتها من واقع مختلف ومن مصادر مختلفة. بعض

تلك الأسئلة مازال يطرح بالإلحاح نفسه رغم أنه فقد مشروعية الطرح وبعضها الآخر مازال يطرح وبمشروعية وأخيرا فإن البعض منها لم يطرح رغم أنه كان ينبغي أن يطرح لتوفر المشروعية أي وجود من لهم المصلحة بل وكونهم الأكثرية (ما تسميه التأصيلية: المجتمع الصامت) وما ذلك إلا لغياب ممثلي هذه الأكثرية عن حلبة السجال.

ولعل ميزة السؤال التأصيلي تكمن في تلبيته للشروط التي يفرضها مقياس "المشروعية" المنطقية والواقعية والأخلاقية كما عرضتها أعلاه من خلال المثال الغربي المعروف.فمشروعيتها المنطقية مستمدة من فهم معين للتغيير ينطلق من "مادة التغيير" نفسها لا لاستبدالها بأخرى وهمية أو مفروضة بل لتأمين تجددها الدائم. يستشهد محمد شاويش بهذا "البرنامج التغييري" ذي المنطق شبه الرياضي (بما يناسب موضوع التغيير المنشود طبعا) والذي سبق أن اقترحه محمود شاكر:

"التجديد لا يمكن أن يكون مفهوما ذا معنى إلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متكاملة متماسكة حية في أنفس أهلها، ثم لا يأتي التجديد إلا من متمكن النشأة في ثقافته، متمكن في لسانه ولغته متدوق لما هو ناشئ فيه من آداب وفنون وتاريخ، مغروس تاريخه في تاريخها وفي عقائدها، في زمان قوتها وضعفها، ومع المتحدر إليه من خيرها وشرها، محسا بذلك كله إحساسا خاليا من الشوائب، ثم لا يكون التجديد تجديدا إلا من حوار ذكي بين التفاصيل الكثيرة المتشابكة المعقدة التي تنطوي عليها هذه الثقافة، وبين رؤية جديدة نافذة، حين يلوح للمجدد طريق آخر يمكن سلوكه، من خلاله يستطيع أن يقطع تشابكا من ناحية ليصله من ناحية أخرى وصلا يجعله أكثر استقامة ووضوحا، وأن يحل عقدة من طرف ليربطها من طرف آخر ربطا يزيدها قوة ومتانة وسلاسة (٥) إن منطق التغيير هذا يجد سندا جديدا في فشل تجربة التغيير الجذري لكامل النظام الاجتماعي ومحاولة استبداله بنظام بديل.

أما المشروعية الواقعية فتكمن في أن جوهر كل ما تدعو اليه التأصيلية هو العودة الى هؤلاء البشر الواقعيين الذين هم لحمة وسدى الفعل التاريخي (والذين بدؤوا يتململون على أية حال) والذين توضع الحلول لمشاكلهم بغيابهم وكأنهم غير موجودين. أما المشروعية الأخلاقية فتستند إلى هذه الحقيقة نفسها فالتأصيلية تريد ان تصبح صوت الذين لا صوت لهم. وهي بهذا تحدد مهمة أخلاقية أخرى هي إزالة "الاستلاب" الثقافي والحضاري. ولشرح هذه النقطة لا بد من الإشارة إلى ان الاستلاب يعني هنا الاعتقاد بدونية الذات الحضارية والثقافية اعتقادا يبعث على محاولة التنكر لهذه الذات وتخيل امكانية استبدالها بذات "عليا" أو مثالية. وهذا "الداء" - كما نعرف جميعا - هو ظاهرة تكاد تكون قاسما مشتركا بين المثقفين العرب ومن البديهي أن تلك الذات الوهمية المثالية هي في هذه الحال الذات الاوربية. إن هذا الاستلاب ليس مشكلة فردية فحسب، بل قد يكون أساسا نفسيا لكوارث اجتماعية وسياسية تنشأ عن قبول سيطرة حضارة (أو حتى جيش) ما دعوناه الذات المثالية وإهمال أي رعاية أوتطوير للثقافة الخاصة إن لم يكن قتلها العمد. ولذلك تطرح التأصيلية بالحاح "شبه المسلمة" التالية: إن المثقف الذي يحتقر مجتمعه انما يحتقر بذلك ذاته الخاصة وذلك - ودائما - لصالح ذات أخرى ومجتمع آخر. وليست هذه الأطروحة واضحة بذاتها شأن المسلمات المعروفة فهذا التسليم بالهوية الواحدة للمجتمع والفرد هو أمر ملغز. وقد لا نجد مشكلة في اعتبار أن المجتمع هو ذاتنا الحقيقية الجمعية ولكن ماذا عن الذات الفردية؟ ما الذي يبرر الحكم بأن غضب الفرد العربي من مجتمعه هو غضب من ذاته؟ ومن ثم فاحتقاره له هو شيء يشبه المازوخية؟ ودائما لصالح ذات ومجتمع آخرين أليس من الطبيعي أن يثير في نفسي قمع مجتمعي لي حقدا على هذا المجتمع، هكذا ككل أو كبنية اجتماعية، متمنيا لها الزوال لترثها بنية اجتماعية أخرى تتيح لي حرية القرار والتصرف؟ الجواب ليس بهذه البساطة! إذ لكي أفسر قمعا

معيّنا بأنه "قمع المجتمع لي" يجب أولا أن أجعل من الفرد القامع (أو المجموعة الصغيرة القامعة) ممثلا للمجتمع (عملية التجريد هذه هي عادة من مميزات المثقفين) وأن أنزع المشروعية عن ذلك القمع أي الا أكون مقتنعا بأنه الطريقة الطبيعية للسلوك في الحالة المعنية وهذا يتطلب معرفتي بوجود نماذج أخرى للسلوك أصفها باللاقمعية وهذا ليس أمرا بديهيا أبدا (مسألة تعلم لا مسألة غريزة). الشيء نفسه ينطبق على المجتمع فإن من لا يتخيل (أو لا يريد) مجتمعا بديلا لا يتمنى زوال المجتمع الحالي. إذن فليس "من الطبيعي" أن يحقد المقموع على المجتمع - وانا أقصد حالة القمع المستند الى أسباب اجتماعية طبعا وليس الاعتداء الفردي الذي ترفضه المعايير الاجتماعية على أية حال- ويتمنى زواله. من الواضح أيضا أن رفضي للسلوك القمعي لايعني من الناحية المنطقية آليا رفضي للمجتمع ككل حتى ولو كان ذلك القمع مبرراً اجتماعيا فالقيم الاجتماعية مطاطة ومتغيرة وقابلة للتلاعب الواعي وغير الواعي (بل كثيرا ما يتم "التآمر" الجماعي وشبه المفضوح للّف على قيمة اجتماعية لا يمكن ماديا الوفاء لها - الخطيبة التي تستعير الحلي والحلل من قريباتها لتظهر بها يوم العرس انقاذا لماء وجه عريسها الفقيرمثلا-)، إنني يجب أن أكون قد حكمت سلفا على كامل البنية الاجتماعية بالفساد لكي أشعر ب"الحقد على المجتمع" كلما "دق الكوز بالجرة" كما يقول مثل أهل الشام. ولكننا لا يمكن أن نحكم على بنية اجتماعية كاملة الا بمقارنتها ببنية أخرى نستعملها كمقياس. وهذا المقياس جاهز دائما ونحن نسمع به يوميا فهو أحيانا "المجتمع المتحضر" أو الاشتراكي وأحيانا "المجتمع الاسلامي" ،كان موجودا في موسكو أو بطرسبورج أيام لينين أو في المدينة المنورة أيام النبوة...وأيا كان فهو من الناحية النفسية ذاتٌ وهميةٌ بديلة يراد لها أن تحل محل الذات الحقيقية المرفوضة والمحتقرة.

ولعله قد أن الأوان لأن أركز على الفرق بين الفكرة التأصيلية التي أتناولها هنا بالبحث وبين ما يسمى عادة الأصولية، فلقد أدرك القارى أنهما شيئان مختلفان، بل لعلي لن أكون مبالغا ان قلت أن التأصيلية تحاول اثبات بعد ما يسمى أصولية عن "الأصول" أي عن الذات الاجتماعية والثقافية وأن غربتها عن المجتمع تكاد تساوي غربة تلك التيارات الموصومة بأنها تيارات مستوردة! وأدبيات تلك "الأصولية" تزوّد "التأصيليين" ببرهان حاسم على ذلك. فسيد قطب يعلن لا غربته عن مجتمعه فحسب بل وعداءه له أيضا لأن ذلك المجتمع "جاهلي" في نظره. النتيجة نفسها يمكن التوصّل لها سواء باستعراض "نظام الاشارات" الذي يعبر من خلاله "الأصوليون" (٦) عن انفسهم (ما يسمى "الحجاب الشرعي" مثلا الذي لا علاقة له بما ترتديه المرأة العربية العادية) أو بتحليل الموقف العدائي من "تعبيرات الدين الشعبي الفنية والفكرية" (الفرق الصوفية مثلا بتراثها الغني من الفلسفة وحتى الموسيقى) ومن التراث الفقهي الاسلامي شديد التنوع والغنى أو - وهي ثالثة الأثافي - الموقف المدمّر وطنيا من الأديان والطوائف الأخرى على أرض الوطن. وبكلمات محمد شاويش: "إن التحليل الذي تعوّدنا عليه إذن للحركات الاسلامية والذي يبتدئ دوما بوصف المجتمع التقليدي وكيف أن هذا المجتمع في زعم الباحثين يرد على الغزو الفكري والسياسي والاقتصادي الغربي بابتكار "الحل الاسلامي" هو تحليل سطحي.....العلاقة بين المجتمع العربي التقليدي و"الاسلاميين" لا تزيد ولا تنقص عن العلاقة بين هذا المجتمع والبعثيين أو الشيوعيين لأن هذا المجتمع منذ بداية عصر النهضة سكت ولم ينطق أحد باسمه وبالعكس كان الهم الاساسي لكل هذه التيارات قمع التعبيرات الحرة لهذا المجتمع لانها بالنسبة للتقدميين تخلف وبالنسبة للاسلاميين ضلال وانحراف عن "الاسلام الحقيقي".

"أصول" التأصيلية ومجالاتها:

تبدو التأصيلية أحيانا كاتجاه عام في مسائل الثقافة يريد أن يركز على تميز الذات الثقافية والحضارية العربية الاسلامية تميزا يقضي على أي سبب للاستلاب الثقافي والحضاري، وأحيانا أخرى لا تكتفي بهذا الموقف شبه الأكاديمي بل تخوض غمار الجدال السياسي، حيث تؤكد التزامها بالمجتمع الأهلي الذي أُخرس واستبعد كليا من ساحة القرار. ولنتأمل هذا النداء الذي قيل بمناسبة وفاة هادي العلوي: "..وإن السير في هذا الاتجاه، اتجاه التقارب بين المخلصين من التيارات الوطنية العربية: اليسارية والقومية والاسلامية يمكن أن يقودنا الى اتجاه جديد.. اتجاه تأصيلي يأخذ بعين الاعتبار أمرين أساسيين: الالتزام بهوية الجموع والانحياز الى مصالح الأغلبية ضد الاستكبار الخارجي والشرائح الموالية له في الداخل، اتجاه يأخذ من اليسار موقفه ضد الاستغلال والقهر الطبقي ويأخذ من التيارات السياسية الثورية التقليدية تمسكها بالهوية الثقافية والحضارية (وأمثلتنا العليا في هذا الأمير عبد القادر وعمر المختار وأبطال الأزهر الذين واجهوا نابليون وعز الدين القسام وأبطال ثورة العشرين في العراق) ومن التيارات الدينية ما تشترك فيه هذه مع التيارات التقليدية من وطنية جذرية". ولا أظن أنني أجانب الصواب إذا اعتبرت البحث الثقافي جزءً نظرياً وهذه الرؤية السياسية التي يمكن وصفها بالوطنية الجذرية تطبيقا على الواقع العربي الاسلامي الحالي.

ولعل اتجاها بهذا الطموح لن "يوفّر" حقلا من حقول الثقافة لا يحاول استثماره إما لدعم أطروحاته أو لزرع هذه الأطروحات في ذلك الحقل مثريا بذلك الأصناف المزروعة بصنف جديد ومتيحا الفرصة لصنفه بالترعرع والنمو.

١- علم النفس والتحليل النفسي: على أن يفهم من هذين التعبيرين ظاهرهما فحسب، أعني طرق البحث (الاستبطان والمنهج الظاهري مثلا) وموضوعه (على ألا ننسى الجدة الحقيقية لموضوع الاستلاب والتي كثيرا ما أغمطت حقها).

والمفهوم المركزي في هذا الحقل هو الاستلاب، مفهوماً بطريقة خاصة –أنظر أعلاه (٧) ولعل أهمية اللجوء الى الطريقة العلم- نفسية قد تراجعت في البحث التأصيلي لصالح استخدام أدوات التحليل السيميائية دون أن تختفي "وما كان ينبغي لها" وليس لأن البداية الزمنية لهذا الاتجاه بكامله بدأت في الحقل العلم- نفسي فحسب ولكن لأن طبيعة المشكلات المطروحة تحتم هذا النوع من التحليل فالمشكلة الأكثر تناولا هي على أية حال الاستلاب الثقافي ولعلاجها يجب بلا شك إعادة الاعتبار للثقافة الخاصة بتشريحها نظريا ومقارنتها بمثيلاتها لتبيان تميزها ولكن يجب من ناحية أخرى وبالعناية الفائقة نفسها "علاج" الآليات النفسية التي سببت ورافقت وتلت وثبتت ذلك الاستلاب المذكور. إحدى هذه الآليات هي "اجتياف وجهة النظر الغربية في المجتمع والثقافة العربيين التقليديين" أي اعتماد وجهة النظر تلك (التي تحتقر شأن الثقافة العربية كما هو معروف أو تعتبرها دون نظيرتها الغربية على أية حال) وترديدها والاقتناع بها على أنها وجهة النظر الخاصة. أما لماذا يتم هذا الاجتياف فهو وبكلمات إبن خلدون "لأن النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها" وبالتالي بكل شاراته وعاداته.وطبعا آرائه. إن قوة الغالب - أي الغرب هنا- يتم ربطها في أذهان المغلوبين ب "شاراته" وصفاته وآرائه واعتبار ذلك كلا واحدا بعضه يؤدي الى بعض رغم أن تلك "الصفات" قد لا يكون لها أدنى علاقة بقوته بالذات، والأمر لا يعدو ما يحدث في الفعل الشرطي لدى كلب بافلوف الذي ارتبط بذهنه الطعام بصوت الجرس فصار يسيل لعابه لسماع قرع ذلك الجرس رغم أنه لا طعام هناك ولا ما يحزنون!

٢- العلوم الانسانية: ولقد آثرت هذا التعميم بسبب تداخل هذه العلوم وأخذها من بعضها كما هو معروف. الى الانتروبولوجيا البنيوية - ك. ل.شتراوس- يمكن أن نعزو الفكرة الهامة التي تزيل تقسيم الثقافات الى متقدمة ومتخلفة وتجعل من كل وحدة ثقافية بنية متكاملة بعض أنسقتها يدعم ويكمل البعض

الآخر. هذه الفكرة تستند التأصيلية إليها ليس فقط في هجومها على وصمة التخلّف التي وصمت بها الثقافة العربية، بل وفي استنكارها المحق للإلغاء والتمزيق القمعي ل"أنسقة" كاملة من البنية الاجتماعية والثقافية العربية-الاسلامية فقط لأن تلك الأنسقة لا تتناسب مع أفكار نظرية استلابية غالبا ولا علاقة لها بالبنية الواقعية. مثلا: إجبار المرأة على خلع أو على وضع غطاء الرأس. في أفغانستان حبست المرأة في منزلها وفي أمكنة أخرى عريّ رأسها وفي الحالتين بالقوة. أما أن تترك لتعبر عن نفسها بنفسها كما يليق بالبشر الناضجين وأن تترك البنية الاجتماعية لتتطور بنفسها - بفعل قوى التغيير الداخلية لا القسر الخارجي- فهذا يحتاج الى شيء من احترام هذه البنية والتفكير من داخلها...

- أمامن السيمياء (أو السيميوطيقا) فقد استمدّت التأصيلية الكثير جدا من أدوات التحليل وخاصة عندما كان الأمر يدور حول الدراسة المقارنة للثقافتين العربية والغربية. وهنا يجب التخصيص، فعلم النحو (والنحو المقارن) قليل الجدوى فيما يخص حقل بحثنا ولكن كلا من علمي المعاني (سيمانطيقا) والسيمياء العملية (براكتيقا) جليل الفائدة وخاصة في إيضاح سر عدم التفاهم أوسوئه بين أبناء الثقافات المختلفة، فالأول يشرح لنا لماذا تؤدي الترجمة الحرفية الى سوء فهم إجباري في الكثير جدا من الحالات والثاني يشرح لنا كيف أن "الموقف الاتصالي" الواقعي مشحون بالخلفيات الثقافية وأن ما يقوله أحدنا ويعطيه من اشارات في موقف معين ليس طبيعيا على الاطلاق ولا مشترك بين البشر وقد يفهمه ابن ثقافة مختلفة بشكل معاكس تماما للمطلوب...

٣ - الماركسية: ولعل المقصود هنا التحليل الماركسي في مجالي الاقتصاد والمجتمع والذي يساعد على فهم المصالح المادية المختلفة للطبقات ويعري الخلفيات المصلحية لتدخل الامبريالية في شؤون الشعوب ولتبعية "الكومبرادور" المحلي ويوضح من ثمة الحدود الممكنة لوطنية هذه الطبقة...

٤ - العلوم الخاصة لفروع الثقافة بعمومها كالموسيقى والادب والثقافة العربية- الاسلامية خصوصا كعلم الفقه واصوله والكلام واللغة العربية.. إن البحث في هذه العلوم هو في الوقت نفسه منطلق وهدف للمشروع التأصيلي. ولنأخذ الموسيقى مثلا: إن اكتشاف أن كل مقامات الموسيقى الغربية يمكن اعتبارها تنويعات على مقامين اثنين فقط من مقامات الموسيقى العربية- "الشرقية" التي تشمل بالاضافة اليهما مقامات أخرى، هذا الاكتشاف يدفع الباحث التأصيلي الى الحفر في كنوز هذه الموسيقى الغنية ونبشها وبعثها و- وهو الأهم- إحيائها في آذان ونفوس أهلها (وليس ذلك عسيرا لأن تلك الآذان معتادة على الأنغام الأساسية لهذه الموسيقى، بل إن هذا الاعتياد هو أحد "روائز" الانتماء للثقافة المعنية) كيلا يهجروها الى موسيقى أخرى أقل غنى وثراء وأبعد عن تكوينهم الثقافي الأعمق (ولذلك فهم لن يتذوقوها ولو تظاهروا بذلك لأسباب استلابية). إذن فقد كان البحث منطلقا وأصبح هدفا! ولكن الهدف البعيد في هذا الحقل هو بناء نظرية ما يدعوه كاتبنا "منظومات اللغات الموازية": "إن من الواجب بناء نظرية دقيقة تتناول دراسة منظومات ما أسميه: "اللغات الموازية" وعلاقاتها مع بعضها وقوانين تعقدها وتغيرها وأعني بمصطلح "اللغات الموازية" المنظومات الموازية للغة في مجتمع ما فالموسيقى العربية هي "لغة موازية" للغة العربية مثلا وبالمثل قد نجد لغة فن- تشكيلية موازية الخ. ومن واجب هذه النظرية أن تستنتج "قواعد" لهذه اللغات الموازية، وهذه القواعد ستستخدم "التأصيلية" كأرضية منطقية دقيقة تبنى عليها الأحكام و"النقد الثقافي التأصيلي". وبكلمات أخرى فهو مشروع اكتشاف البنية الداخلية للثقافة العربية.

نقد أولي أو: مخاطر ومزالق

إن المنزلق الحتمي لأي توصيف لبنية ثقافية ما هو إهمال رصد "لحظة الصيرورة" - لأن الوصف ساكن والموصوف متحرك- وإهمال حقيقة أن البنية بذاتها

ليست حقيقة! بل تركيب ذهني تقريبي. والى هذا الحد فالمنزلق حتمي فعلا أي لا يمكن تجنبه ومن ثم فهو "ليس عيبا" وكل ما يتوجب على الباحث هو ألا ينسى هذه الحقيقة ويحرص على "التقاط صوره الفوتوغرافية" للبنية الاجتماعية في مراحل مختلفة ومقارنتها بعضها ببعض..! و أنا لا أريد هنا أن أتوسع في هذه المسألة النظرية التي شغلت البنيويين وناقديهم أكثر! وسأعتبرها واضحة بذاتها لأنطلق الى الجانب العملي من المسألة. فالمجتمع العربي يتعرض منذ حوالي القرنين الى "خضة" عنيفة والمتأمل لأنسقته الاقتصادية والايديولوجية والسياسية سيستنتج أنها تحولت من حالة بنية متماسكة (بغض النظر عن قوتها وضعفها) قبل هذه الخضة الى بنية مهلهلة بعض أجزائها لا يناسب بعضها الآخر. ولا شك أن هذه الكارثة هي جريمة تشخصها التأصيلية خير تشخيص عندما تصف القمع الذي مورس على البنية من خارجها...الخ ولكن ذلك لا يغير من حقيقة أن بعض هذه الأنسقة "الغريبة" قد أصبح من الرسوخ بحيث لا يمكن استئصاله دون قمع جديد وجروح جديدة. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فكل أنسقة البنية تلك لم تعد منفصلة عن البنى الخارجية وخاصة النسق الاقتصادي، وهذا الواقع الجديد سيتطلب بلا شك تحديات بعضها ثقافي محض.

من التغيرات البنوية في هذا القرن الأخير التحول التدريجي - والذي ما زال في مرحلة الصيرورة- للوحدة الاجتماعية الاساسية من العائلة الكبيرة الى العائلة الصغيرة وفي حالات خاصة الى الفرد. وهذا يقتضي تحولا جذريا لنظام القيم وتغييرا موازيا في مجال انتاج الثقافة واستهلاكها. وإذا كان هذا التغيّر منسجما مع تغير الأنسقة الاقتصادية (التحول الرأسمالي) والسياسية (في حالات اللبرالية التي ما تزال استثناء) فلا أراه الا نهائيا، وهو يقتضي فيما أرى فهما للتأصيلية يجد فيه الفرد نفسه متمتعا بالحرية نفسها - على الأقل- التي يتمتع بها في المجتمع التقليدي في صورته الحالية.

- وأخيرا ما هي مداخل الايديولوجيا الى بحث كهذا وكيف يمكن سد تلك المداخل؟ فالمنزلق الايديولوجي لا محيص عنه في أية دعوة جديدة كهذه تبدأ بالسجال مع تيارات فكرية راسخة وذات مؤسسات أصبحت عريقة. وأعتقد أن عملية السجال هذه بحد ذاتها هي مناسبة أولى للتأدلج اللاواعي، المثال الذي لاحظته هو أن السجال مع الحداثيين أدى الى نوع من "الكف" نال من كل ما له علاقة بالتحديث، فكانت النتيجة تشييد جدار صيني بين عالمين أحدهما مظلوم تماما سمته تقليدي والآخر ظالم ومدّعٍ سمته تحديثي. إن النماذج الذهنية لا بد منها، هذا واضح، ولكنها تتحول أحيانا الى أصنام وتمنعنا من رؤية ما هو أهم منها وما هو مبرر قبولنا لها أصلا ، أعني الواقع المعقد و"غير الانموذجي".

وبعد

فإن التأصيلية ليست بفلسفة جديدة، إنها "صيحة في واد" - بتعبير للكواكبي في سياق مشابه- ، ولكنّه ليس بالوادي الخالي كما كان الأمر أيام الكواكبي، ولذلك فالأمل كبير بأن نسمع الصدى، منبعثا لا من سفوحه بل من حناجر أهله.

هوامش

(١) هذا المقال كتبه الأخ د.حسين شاويش كتقديم للكتاب

(٢) راجع مثلاً كتاب "إصلاح أم ثورة" وهو كتاب كان ذات يوم شهيراً كتبته روزا لوكسمبرغ لتدحض كاوتسكي والإصلاحيين في الاشتراكية الديمقراطية الألمانية

(٣) ولو بقيت أكثرية صامتة لظل ثقلها أخلاقياً لا سياسياً وهو الحال للأسف مع الأغلبية العربية الفقيرة

(٤) الدولة الألمانية الحالية تسمي نفسها sozialstaat وهو ما يمكن ترجمته بدولة تضامن اجتماعي

(٥) محمود شاكر- مقدمة كتاب "المتبي" ص٣٤- ٣٥

(٦) سبب الأقواس لا يكمن فقط في عدم دقة التسمية وإنما في أنها "مزحة" تاريخية أن تكون الظاهرة عربية ويسميها عربي (أنور عبد الملك) باسم أجنبي مأخوذ من تاريخ غربي ثم يتم تبني الترجمة العربية لهذا الاسم من قبل العرب!

(٧) راجع لمتابعة معاني الاستلاب ومظاهره كتاب "الحب والاستلاب"، دراسة في التحليل النفسي للشخصية المستلبة" ،دار الكنوز الأدبية ،بيروت١٩٩٥ وهي دراسة لكاتبنا شارك فيها كاتب هذه المقالة. وفي هذا الكتاب شرح للفرق في منهج البحث وموضوعه..بين الطريقة المتبعة هنا وكل من طريقة فرويد وطرق التجريبيين

البيان التأصيلي (المقدمة العامة)

(١)

في المعركة الثقافية المحتدمة في بلادنا نحن نؤمن أن الإسلام ، الذي أرسله الله للناس كافة ،هو الخيمة الأخيرة التي ستلجأ إليها الأمة العربية إذا أرادت أن تأخذ مكانها العزيز ولا تندثر بل هو الخيمة الأخيرة للبشرية جمعاء التي تسير ، بفرعنة لا مثيل لها ،نحو الهاوية ، فقد صنمت القوة المادية (وخادمها المطيع : العلم الطبيعي) ،ورأت أنها بامتلاك هذه القوة المجردة من الروح ستتحول إلى إله وهيهات فالإله واحد وما البشر إلا عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله فلا يجب أن نعبد القوة أو العلم بل يجب أن نأخذ من القوة والعلم ما يخدم الإنسان إذ الإنسان هو الهدف وكما في القول المنسوب إلى عيسى عليه السلام: "ماذا يفيد الإنسان إذا ربح العالم وخسر نفسه ؟ "

(٢)

وفي الطريق الذي يوصل البشرية إلى الإسلام عليها أولا أن تتوقف عن إخضاع نفسها للتجربة الحضارية الغربية ،هذه التجربة هي الأفعى التي تسعى إلى ابتلاع ما عداها من تجارب رغم وجود وعي متزايد في الغرب بالذات بأن المشروع الحضاري الذي سار عليه الغرب بحاجة إلى إعادة نظر إذ أنه لم يقد الإنسان الغربي على المستوى الوجودي إلا إلى فقدان الشعور بالمعنى وقد سقطت آخر محاولة لإصلاح هذه الحضارة بمنطق داخلي أعني الماركسية.

(٣)

في الطريق إلى المطلق لا بد من رؤية النسبي: ونحن نسوق اللغة كمثال على صحة هذه الحقيقة: نحن حين لا نعرف إلا لغتنا نميل إلى الاعتقاد أن هذه اللغة هي الوحيدة الموجودة والوحيدة الممكنة ،بحيث أننا ،حتى لو وافقنا على وجود لغات أخرى، نرى أنها لا بد أن تكون مثل لغتنا في جميع المكونات وإلا فهي "لغات ناقصة" أو "لغات غير حقيقية".

لكننا إذا تعرفنا بهدوء وبلا انحياز على لغات العالم فسوف نرى ما تختلف فيه اللغات ،وما تختلف فيه هو "العنصر النسبي " في اللغة ،الذي يميزها عن غيرها ويعطيها هويتها الخاصة.أما ما تتفق فيه فهو "العنصر المطلق "المشترك بين اللغات كلها والذي يمثل حقا ما يشترك فيه البشر.إذن نحن لا نصل إلى "المطلق" إلا بعد المرور بمرحلة"النسبي" ،وكل بدء بادعاءات "مطلقية"لا يعني إلا أننا نريد فرض لغتنا الخاصة على أنها هي المعيار الذي يشكل كل انحراف عنه شذوذا غير طبيعي قد نسميه "تخلفا" أو أسماء أخرى ،وهذا بالذات ما حصل مع النزعة الأوروبية المتمركزة على نفسها التي لم تر في اختلافات النماذج الحضارية الأخرى عن النموذج الغربي الحديث غير شذوذات مرضية أو أعراض لبنية عقلية أو اجتماعية أو حتى جسدية غير سوية.

(٤)

مجال عمل النزعة التأصيلية في الثقافة هو الآن يقتصر على الساحة الثقافية العربية ،و هي تعد نفسها جزءا من حركة الصحوة الإسلامية الكبرى التي تشهدها بلادنا (بل يشهدها العالم الإسلامي كله) غير أنها تميز نفسها (رغم انسجامها العام مع شعار "الإسلام هو الحل") بميزة ثقافية و رؤية حضارية لا تتطابق دوما مع تيارات الحركة الإسلامية العربية (و خصوصا مع بعض الاتجاهات الخاصة ضيقة الأفق، التي هي، لحسن الحظ، لا تشكل التيار الغالب في الحركة الإسلامية العربية)

التأصيلية ترى أن الإسلام هو دين و حضارة و أن تجربة المسلمين الحضارية هي جزء لا يتجزأ من الإسلام، و التأصيلية تهتم بالتشكيلة الحضارية الإسلامية و تدافع عنها بوصفها نتيجة الرسالة المحمدية التي تركت منطقة واسعة للاجتهاد البشري ضمن الثوابت الكبرى التي تشكل العلامات الكبرى الموجهة للسائرين على الطريق.

و من هنا فإن التأصيلية لها نظرتها الخاصة:

١- ترى أن الإسلام بعبقريته استوعب جهود أبناء الديانات الأخرى و جعلهم يشاركون في بناء هذه الحضارة الإسلامية، و هكذا فإن جهود الأطباء و الفلكيين و غيرهم، النصارى والصابئة شكلت جزءا من الحضارة الإسلامية.

٢- و من هنا فإن التأصيلية يهمها ما يجري في الساحة الثقافية لأبناء الديانات الأخرى التي تشاركنا في الوطن، فمن الخطأ ألا يأخذ الإسلاميون موقفا من الصراع بين الكنيسة القبطية في مصر و النزعات التبشيرية ذات العلاقات القوية مع أمريكا، و ربما مع الحركة الصهيونية، و هي لا تقف ببرود من موقف بابا الأقباط المعادي للتطبيع إذ أنه بهذا الموقف يؤكد وضع النصارى بصفتهم جزءا أصيلا من نسيج الحضارة الإسلامية و ليس جزءا غريبا ذا طبيعة معادية.

٣- و التأصيليون، الذين هم "عمال ثقافيون" أساسا يناصرون في ميدان عملهم نضال التيارات الدينية التي تكافح تغريب المجتمع و بصفة خاصة تكافح تحطيم الأسرة غير أنهم يقفون بقوة في وجه بعض الجماعات الصغيرة التي نقلت عداءها من الأنظمة السياسية إلى المجتمع العربي نفسه، إن هذا المجتمع ليس كافرا كما يقول هؤلاء بل هو من الناحية الجوهرية مجتمع إسلامي يحتاج منا أن ندعمه في جهوده للحفاظ على هويته.

(٥)

شهدت الثقافة العربية ،منذ ما يسمى بعصر النهضة، انبهارا بالغرب تجلى عند أغلب المثقفين المؤثرين: مفكرين وأدباء وأيضا علماء دين (مثل الطهطاوي ومثل محمد عبده وتلاميذه لاحقا وهناك في بلاد الشام وفي المغرب نظائر لهؤلاء)

وفي رأيي ،لا يجب على التيار التأصيلي أن يعامل هؤلاء العاملين الثقافيين باحتقار طالما كانوا عناصر مخلصة لم تكتسب من التجربة التاريخية خبرة كافية تمكنها من فصل الحب عن الزوان على أن بعض النهضويين كانوا مدفوعين بدوافع بعيدة عن الإخلاص للمجتمع الأهلي : لقد كان بعضهم عونا

وعينا للمستعمرين ويدا لهم وأما الذين يجب أن نعذرهم فكانوا لم يمروا بعد بالتجربة التي تؤهلهم لمعرفة استحالة مشروع التحويل الشامل للمجتمع وفق النموذج الأوروبي الجاهز.

لقد لجأ المثقفون ببساطة إلى حل ساذج لمعرفة "سر تقدم الغرب وتأخر الشرق" وهو البحث عن السمات المميزة للغرب(أي السمات الموجودة هناك ولا توجد عندنا)واعتبروها هي "سر تقدم الغرب "والبحث عن السمات التي تميز"الشرق" واعتبروها "سر التخلف".

و النتيجة الثانية تختلف في المضمون اختلاف النظر إلى السمة الجوهرية المميزة للمسلمين التي هي الإسلام فبينما وجد بعض المنبهرين كليا (و الذين صادر جزء منهم عن كراهية خفية للإسلام) أن الإسلام بالذات هو سبب تخلف الشرق ، رأى آخرون (و خصوصا من العلماء أمثال عبده و رشيد رضا أيضا الذي يختلف عن أستاذه في بعض النقاط) أن الإسلام الحقيقي هو عنصر تقدم و ليس عنصر تخلف. غير أنهم في تحديدهم لماهية "الإسلام الحقيقي" تورطوا في رأيي في تحوير للإسلام تضمن إدخال عناصر مكونة للحضارة الغربية، و لا تتناسب مع الإسلام، على الإسلام كما يرونه (و عند المفكر النمساوي المسلم- كتاب"الإسلام على مفترق طرق"- نجد انتباها لهذه النقطة، و احسبه انتبه إليها لأنه أعرف للغرب و أكثر انتباها لواقعة ارتباط أجزاء البنية الثقافية الغربية بحيث يصعب فصل بعض العناصر منها و إلصاقها بالبنية الثقافية الإسلامية).

(٦)

العناصر الثقافية الغربية دخلت ثقافتنا لتحول هذه الثقافة إلى كيان هجين عديم التجانس وعناصره المكونة أصبحت متناقضة أو غير منسجمة على الأقل،وقد تم دخول هذه العناصر من طرق عديدة منها الطريق الفنية والأدبية (الشعر والقصة والمسرح والسينما)ومنها الطريق الفكرية والفلسفية(دخول

فلسفات الغرب بما تحتويه من رؤى لم يعرفها مجتمعنا للكون والإنسان ،ومنها الطريق السياسية –وهي في غاية الأهمية- إذ أننا استوردنا النماذج السياسية والنظريات السياسية الأوروبية ،وخصوصا منها تلك النماذج التي تؤله البعد المادي- الاقتصادي وتجعله العامل الوحيد المهم في السياسة وهذا يتناقض مع النموذج الإسلامي الذي يضع الرؤية الدينية في المرتبة الأولى من الأهمية في الممارسة السياسية

(٧)

ومن خلال السياسة تورطت التيارات الفكرية العربية في معارك ذات طابع مزدوج سياسي- فكري هي ليست من طبيعة البنية الثقافية –السياسية الإسلامية(وبسبب المواجهة الناصرية الإخوانية رأينا بعض الإسلاميين ينساق إلى المعركة الأمريكية السوفييتية لصالح الأمريكان وكان هذا خطأ مؤسفا لا تكفي الضرورة السياسية لتبريره).

وحين كان السؤال:اشتراكية أم رأسمالية؟حاولت بعض التيارات الإسلامية الخروج من هذا الفخ بطرح التصور الإسلامي الخاص،غير أن الحقيقة تظل،كما أرى،أن هذه التيارات انساقت إلى ردود الأفعال التي جعلتها أحيانا تبدو كأنها تقف في صف أحد الطرفين (خصوصا صف الرأسمالية،وراجعوا ما قاله الغنوشي في نقد من وقف من الإسلاميين التونسيين ضد الإضرابات العمالية بدعوى أن الشيوعيين كانوا يساندونها)

ولم تبدأ الأجنحة العقلانية لهذا التيار (وهي الأجنحة الأكبر والأهم لحسن الحظ)في استعادة التوازن وفي البدء بالإمساك بالموقف الأصيل إلا مع مطلع التسعينات من القرن العشرين ،هذا الموقف الأصيل الذي يتجاوز كلا النظامين السوفيتي والأمريكي.

(٨)

في مقالات هذا الكتاب اللاحقة محاولات تطبيقية تحتاج إلى مزيد من التعميق عموديا وأفقيا للرؤية التأصيلية النقدية.هذه الرؤية تعمل على نقد الثقافة العربية المعاصرة و فصل حبها الأصيل الملتصق بهمومها الحقيقية و رؤيتها التاريخية و رسالتها الدينية عن زوانها الدخيل الذي يتناقض مع بنيتها و رسالتها. و التأصيلية اتجاه هو أبعد ما يكون عن التعصب (فهو أبعد ما يكون عن ما يسميه الإعلام بالأصولية إذ أن هذه الأخيرة تعني اتجاها غربيا كنسيا يريد فرض مبادئ جامدة على الواقع) التأصيلية تريد السير مع الواقع و مع التجربة التاريخية للمسلمين الذين طبقوا المبادئ الإسلامية بصورة خلاقة قابلة دوما للنقد من الداخل على شرط أن لا يكون هذا النقد استلابيا مستندا إلى عقد النقص تجاه الآخر.

و مأخذنا على بعض الاتجاهات الإسلامية هو أنها عادت المجتمع الإسلامي نفسه انطلاقا من رؤية لهذا المجتمع لا تعترف بالاجتهاد الاجتماعي ضمن نطاق الإسلام، و نعني بمفهوم "الاجتهاد الاجتماعي" الخبرة التاريخية للمجتمع الذي ينظم نفسه و ممارسته التاريخية وفق القواعد الإسلامية بطريقة خاصة تميز هوية كل بقعة إسلامية و تشكل غرزاتها الخاصة في السجادة الإسلامية. هذه التيارات تريد أن تضيق من حجم ما يستطيع المسلمون أن يستفيدوا من تجربتهم رغم الإجماع الفقهي التاريخي على أخذ تغير الزمان و المكان بعين الاعتبار طالما بقيت المبادئ الإسلامية العامة ثابتة لم تنتهك.

و الفكرة التي لعبت دورا سيئا و جعلتنا في بعض مواضع الكتاب نضع الإسلاميين الذين نعنيهم هنا بصف المتغربين هي فكرة جاهلية المجتمع ،ونحن نرى أن المجتمع الإسلامي ليس مجتمعا جاهليا حتى مع التشويه الحضاري الهام الذي أصابه ،ولا يمكن أن نريد إصلاح هذا المجتمع إصلاحا أصيلا ثم نخطط

لإبادة هذا المجتمع بكل ما فيه من صواب وخطأ وقد دخلت فكرة الجاهلية هذه في ظروف خاصة ثم استعملت بصورة مروعة في التسعينات من هذا القرن.

(٩)

أود أن أشكر في هذه المقدمة العامة جميع الأخوة والأصدقاء الذين قرؤوا مسودات المقالات وساهمت ملاحظاتهم في إغناء الموضوع.

وأود أن أشكر بصورة خاصة زوجتي الوفية ،أمل كريم ،التي تكون بالنسبة إلي نموذجا ناطقا للأصالة التي أدافع عنها وأرجوها لمجتمعي،فقد ساهمت في كل الأشياء:في الآراء وفي الطباعة الصبورة على الكمبيوتر ،و"إيمان"كان لها الدور الأساس في تثبيتي على الإيمان ،والحمد لله من قبل ومن بعد.

عن الهوية

أردت لهذا الكتاب محدود الحجم أن يطرح الأفكار الأهم و الأعم التي تشكل لب الفكر التأصيلي العربي المعاصر، هذا الفكر ساهم في تكوينه كثير من كتاب العرب منذ مطلع ما سمي بعصر النهضة (أذكر هنا مجرد ذكر عبدالله النديم الذي تحفل كتاباته الساخرة برؤية تأصيلية مبكرة لظاهرة الغزو الثقافي و الاستلاب الثقافي أيضاً). بدأ هذا الاتجاه مع "عصر النهضة" لأنه بدءا بهذا العصر ظهر خطر اضمحلال الهوية الثقافية العربية. ومنذئذ ولحد الآن تظهر كتابات تأصيلية كثيرة في أنحاء الوطن العربي عند كتاب متفاوتين في درجة انتمائهم الفكري التأصيلي الواعي فبعض هؤلاء الكتاب يظهر المنحى التأصيلي في بعض ما يكتبون فقط أما في البعض الآخر من كتاباتهم فتظهر مناحٍ أخرى. و عند كتاب آخرين يغلب المنحى التأصيلي حتى ولو لم يسمَّ. و في هذا الكتاب الذي أردته "بياناً فكرياً" للتأصيلية لم يكن من الممكن البحث التفصيلي لجميع النقاط ذات العلاقة بالموضوع بل أنا لا أدعي بالطبع القدرة على البحث الشامل في جميع هذه النقاط و أظن أن القارئ قد اكتشف في الفصول السابقة أن تأصيل الثقافة العربية يحتاج حقا إلى جهود جماعة بل إلى جهود مجتمع بالأحرى. هذا البيان الفكري هو مثل غيره من البيانات الفكرية التي شهدتها البشرية يكفيه تحديد الصوى الرئيسية لمسارات خريطة أو خطة الاتجاه الثقافي الجديد. و في هذا الفصل نريد طرح بعض الأفكار الكبرى الخاصة بالمفهوم الرئيسي للاتجاه التأصيلي الذي هو مفهوم "الهوية".

أولاً- ما هي الهوية؟

سأعرف هنا- دون الدخول في مناقشات معقدة- الهوية التعريف البسيط التالي: إنها السمات المشتركة التي تميز بها جماعة معينة نفسها و تعتز بها.

فالهوية إذن تتألف من منظومة متماسكة من السمات المشتركة بين أعضاء الجماعة و لها الصفتان الرئيسيتان التاليتان:

١- إنها تميز الجماعة عن غيرها.

٢- إنها موضع اعتزاز الجماعة.

الصفة الأولى تستبعد السمات المشتركة للجماعة مع الآخرين، و الصفة الثانية تستبعد تلك الصفات المشتركة للجماعة التي لا تعتز بها فهي تتضمن إذن "الجماعة كما ترى نفسها". و اعتزاز الجماعة بالسمات المشتركة التي تكون هويتها يتضمن منطقيا عدم رضى الجماعة عن محاولة تغييرها.

و نلاحظ أن السمات المشتركة للجماعة تتضمن كثيرا من العناصر بعضها مادي و بعضها معنوي و ليست كل الصفات المشتركة للجماعة حتى لو كانت مادية موضوعية تنظر إليها الجماعة على أنها عنصر من العناصر المكونة لهويتها فسواد لون البشرة مثلاً هو أحد عناصر الهوية الزنجية في أمريكا و ليس هو أحد عناصر الهوية "للزولو" في جنوب افريقيا إذ أنه لا يميز هذه القبيلة عن غيرها من الغالبية السوداء هناك، و لا هو عنصر هوية لقبيلة "الهوتو" في رواندا للسبب نفسه.

وهذا التعريف لا يستبعد ظهور هويات اختيارية لم تنشأ عن أسباب موضوعية لا شأن للإرادة البشرية بها، غير أننا نهتم طبعا بالدفاع عن هوية موضوعية كبرى يعتز بها مئات الملايين من هذا التكتل البشري الذي هو "العرب".

و برأيي فإن الهوية العربية تتضمن سمتين أساسيتين هما سمتا الهوية المحققتان للتعريف السابق:

أولاً- اللغة العربية بما هي لغة مشتركة بين العرب (بتعريف العرب الأعم الذي يتضمن كل مستعمل لهذه اللغة كلغة رئيسية له).

ثانياً- الإسلام بما هو شريعة نظمت المجتمع العربي الموحد منذ نشوئه (حتى لو لم يكن العربي منتميا دينيا للإسلام).

و الإسلام إذن هو السلك الناظم للتاريخ العربي و هو نفسه ، في الجزء الذي تركه الشرع للاجتهاد البشري ،و هو جزء كبير جدا ،نتاج لهذا التاريخ، و هذا الجزء بالذات، المتضمن للتجربة التاريخية الجماعية لشعبنا، هو الذي يبرر لنا أن نعد مثلا المسيحية الشرقية جزءا لا يتجزأ من الهوية الإسلامية العربية إذ أنها جزء من الكل الثقافي المتكامل الذي ميز تجربتنا الحضارية و ما ينطبق على المسيحية الشرقية ينطبق على الطوائف الأخرى التي تكاملت تجربتها التاريخية و تداخلت تداخلا لا ينفصم مع التجربة الحضارية للأكثرية الإسلامية السنية.

وهذا التعريف الشامل للإسلام هو الذي نراه الأصح لأنه هو المنسجم مع الواقع والتاريخ وكاتب هذه السطور الذي هو من ناحية شخصية لا يخفي معتقداته المتطابقة مع ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة لا يرى أن الطوائف الأخرى التي اشتركت مع الأكثرية في التجربة التاريخية العظيمة لحضارتنا يمكن أو يجوز استبعادها ولا أن هذا من العدل أو الواقعية في شيء إذ أن الهوية واحدة لجميع أبناء هذه التجربة ،والأدلة من الواقع لا تعوزنا وكذلك الأدلة مما شئتم من "العلوم الإنسانية"مثل "علم الاجتماع"و"علم النفس"إلى آخره..أفلا تتطابق السمات الاجتماعية والنفسية وإلى آخره لأبناء هذه الجماعة البشرية حتى لو كان الانتماء الديني المعلن لبعضهم ليس إسلاميا وحتى لو خطر على بال البعض منهم إنكار هذا التطابق لأسباب مختلفة منها الأيديولوجية ومنها الاستلابية ومنها أيضا العمالة للقوى الكبرى فقد يعلن شخص ما من هذه الأمة أنه "فينيقي" لا علاقة له بعروبة ولا إسلام ثم يفاجأ أن ابناء"الأم الكبرى" فرنسا لا يكفون عن معاملته كإنسان عربي مسلم! لأن "عين الغريب أصدق"كما يقول المثل!

نحن في الاتجاه التأصيلي ننطلق إذن من هذه الهوية ،نريد لها أن تبقى متميزة ونقف بالمرصاد لمن يريد أن يذوّب تميز هذه الهوية وهذه المهمة نراها تهم جميع

أبناء هذه الأمة بغض النظر عن معتقداتهم الدينية الخاصة التي نحترمها وكان الإسلام في مفهومه الأصح الذي ساد في تاريخنا يحترمها فلا يمنع أحدا أن يمارس شعائر دينه.

الهوية تتضمن عددا كبيرا من السمات المعنوية والمادية المرتبطة في نظام واحد وبقاء هذه الصفات أو زوالها وإعطاء هذه الصفات أحكام قيمة موضوع لصراع حضاري ولظواهر اجتماعية وثقافية ونفسية وصفنا بعضها في هذا الكتاب.

ثانيا: الهوية والتغير:

أ- التغير والتطور:

ثمة مفهومان مختلفان يجري الخلط بينهما هما مفهوما "التغير" و"التطور".

التغير سنة من سنن الله في الطبيعة والمجتمع يعرفها كل أحد، على اننا يجب أن نضيف أن الثبات هو أيضا سنة ولا تغير بدون ثبات، هذا بوجه عام.

فإن جئنا إلى التخصيص وتحدثنا عن الثبات والتغيير في عالم الإنسان قلنا إن التغيير ليس دوما شيئا إيجابيا كما يفترض بعض المراهقين فكريا عندنا إذ أن وظيفة الطبيب، مثلا، هي الحفاظ على "ثبات" عمل أجهزة الجسم وعدم "تغيرها"! وقد تغيرت الطبيعة بسبب التلوث في عهد الثورة الصناعية تغيرا خطيرا يدفع الإنسان الآن ثمنه ويحاول عقلاء البشر بأقصى ما يستطيعون من الجهد إيقافه!

وحين نطلق اسم "التطور" على تغير ما نكون قد أدخلنا حكم قيمة إيجابيا عليه فالتطور هو تغير إيجابي، في المجتمع مثلا.

مفهوم التطور في التشكيلة الاجتماعية يجب في رأينا أن يكون أصبح مشبوها بما فيه الكفاية إذ أنه مسرح نموذجي تلعب فيه الذاتية البشرية بكل ما فيها من انحيازات شخصية وقومية وعنصرية إلى آخره لعبتها.

وقد يجيب بعضهم مثل أنصار المرحومة "المادية التاريخية" بأن التطور الاجتماعي يخضع لقانون موضوعي لا يتدخل فيه الوعي البشري وهذه النظرية قل أنصارها الآن كثيرا أما مأخذنا نحن عليها فهو أنها تحول التاريخ الأوروبي إلى نموذج حتمي يجب على جميع المجتمعات أن تسير عليه.إنها باختصار غارقة في "المركزية الأوروبية" حتى أذنيها.

وللقارئ أن يتذكر انحيازات "جد" هذا التيار :هيغل الفاقعة في فلسفته للتاريخ إلى التاريخ الأوروبي أما "أبو" هذا التيار ماركس فلم يكن موضوعيا في موقع أفضل كثيرا وانظروا مثلا ترحيبه بالدور الاستعماري الإنكليزي في الهند على أساس أنه بتحطيمه للبناء الاجتماعي التقليدي للهند يرسي الأسس لقيام رأسمالية حديثة على النمط الأوروبي.

التغير في نظرنا هو مفهوم علمي تؤكده الوقائع أما التطور فهو مجرد مفهوم ذاتي كثيرا ما يتجلبب بثوب الموضوعية بل والحتمية التاريخية أيضا.

ب- الهوية والتغير:

من الاعتراضات الشائعة على الكتابات التي تنحو المنحى التأصيلي الاعتراض القائل إن أنصار الهوية يتجاهلون أن هذه الهوية خاضعة لقانون التغير فكيف يخطئ المرء ويطلب الثبات لشيء هو متغير حتما؟

ونقول إن الهوية تتغير بالتأكيد على أن تغيرها لا بد أن يكون من داخلها وإلا لم يكن هذا تغيرا وإنما هو محو خارجي كما محيت هويات ثقافية كثيرة بالقسر الخارجي.

ولنأخذ تغير اللغة كمثال على ما نعنيه بالتغير الداخلي:إن اللغة تتغير ولكنها تبقى محتفظة بتميزها.إن اللغة الألمانية الآن مختلفة عما كانت عليه قبل مائتي عام ولكن هل فقدت الألمانية تميزها كلغة مستقلة؟ إنها حين تفقد تميزها فإن هذا يعني لا أكثر ولا أقل اختفاء الشعب الألماني من الوجود لوالأمم

تحرص على رعاية لغاتها وحفظ تميزها ،حتى في أوروبا التي يفترضون أنها ودعت عصر القوميات إلى غير رجعة.

اللغة تتغير ولكن وفق ميزان دقيق بين الثوابت والمتحولات وحين يختل هذا التوازن فاقرأ على اللغة ،ومن ورائها الأمة السلام!

وكذلك الهوية تتغير ولكن وفق توازن يجب أن لايختل بين الثوابت المميزة والمتحولات في العناصر القابلة للتحول وباختلال هذا التوازن تتعرض الهوية للخطر ووظيفة التيار التأصيلي في الثقافة العربية المحافظة على هذا التوازن الدقيق وحمايته ودرء الأخطار عنه.

وقد كان للأستاذ محمود شاكر صيغة للتجديد المسموح وفق معيار الحفاظ على الهوية الثقافية ذكرناها سابقا.

وسوف نكتفي في هذا الموضع بهذا الإيضاح العام تاركين مناقشة التغييرات المقبولة في جوانب الثقافة العربية من منظار الهوية وتلك غير المقبولة إلى الأماكن المحددة لكل جانب على حدة.

ثالثا- ثلاثة منظورات للاختلاف الثقافي:

كان هناك منذ انتبه البشر إلى واقعة الاختلاف الثقافي بين الجماعات البشرية ثلاثة منظورات مختلفة إلى هذه الواقعة:

أ- المنظور العنصري:

وهذا المنظور في غاية البساطة والسذاجة فالمرء وفقا له ينظر إلى ثقافة قومه على أنها هي الثقافة النموذجية والمعيارية التي يجب تقويم الثقافات الأخرى على أساسها وهذا المبدأ يقود حتما إلى النظر المتكبر الفوقي إلى ثقافات الآخرين لسبب بسيط هو أن الثقافات الأخرى مختلفة حتما وبالتالي فهي "أدنى قيمة" ما دام معيار القيمة كما قلنا هو وضع الثقافة التي ينتمي إليها صاحب التقييم.

ولا داعي للاستهانة بقوة هذا المنظور فهو ببساطة المنظور الأقوى والأكثر شعبية في الغرب وإن لم يتم التعبير عنه دوما بصراحة كافية.

ويهمنا هنا كتأصيليين ذكر الانعكاس الاستلابي لهذا المنظور عند الشعوب المقهورة مثل شعبنا فعندنا منذ عصر النهضة(كما شرحنا سابقا)من يؤكد نفس المقولة التي تجعل الثقافة الغربية هي المعيار الذي على أساس القرب أو البعد منه يكون الشعب المعني"متقدما" أو"متخلفا"، "متحضرا"أو "همجيا"إلى آخره..

ب- المنظور النسبي:

نحن هنا بلا شك إزاء منظور أكثر واقعية وأدق وأكثر عدلا أيضا فوفقا لهذا المنظور يجب النظر إلى الثقافات المختلفة كبنى مستقلة لا يمكن فصل أجزاء منها ومحاكمتها منفردة إذ كل جزء يجد تفسيره وتبريره أيضا في الأجزاء الأخرى وكل هذه الثقافات تمتلك نفس المشروعية ونفس القيمة، مثلها مثل اللغات تماما.

وللمنظور النسبي تلك الميزة القيمة التي هي تمهيده الأساس لدراسة علمية غير منحازة لكل ثقافة على حدة دون الانطلاق من معايير وأحكام مسبقة، ولا بد لي هنا من الإشارة إلى أن الحداثية العربية لم تصل إلى هذا الطور من التطور إذ أنها عموما تتبنى ولصالح المتغلب الغربي وجهة النظر الساذجة الأولى التي سميناها ببساطة"العنصرية" فهي تنظر (وهي النظرة المميزة للعنصرية)إلى خصوصيات الثقافة العربية التي تميزها عن النموذج الثقافي الغربي أولا على أنها بلا معنى وبالتالي بلا مبرر للوجود وثانيا على أنها مجرد علامة على "التخلف"وثالثا على أنها سبب للتخلف، وبالعكس تماما تنظر إلى السمات المميزة للثقافة الغربية على أنها كلها حافلة بالمعنى(توفيق الحكيم في كتابه"مصر بين عصرين"يعد حتى بقاء الأحياء القديمة منذ مئات الأعوام في فرنسا دليلا على ..التقدم! وكتابه حافل بالنظرات التي تلتمس لكل ما عند

الفرنسيين معنى إيجابيا وفق المعايير الاستلابية) وعلى أنها دليل على "التقدم"وعلامة له وعلى أنها سبب أيضا لهذا الوضع المتفوق للحضارة الغربية في العالم.

ج- المنظور التقويمي:

مع اعترافنا بالتفوق الأكيد الذي أشرنا إليه "للمنظور النسبي" على المنظور العنصري إلا أنه لا يجب أن يشكل نهاية المطاف للبشرية الساعية إلى حضارة إنسانية تنقذ الجسد والروح معا.المنظور العنصري يكتفي بمدح الذات الثقافية واحتقار الآخرين وهذا المنظور في انعكاسه الاستلابي على الشعوب المغلوبة(الحداثية العربية مثالا)يكتفي بمدح الثقافة الغالبة واحتقار الذات،أما المنظور النسبي فيمتنع عن كل تقويم إذ لكل ثقافة بنيتها الخاصة التي تفسر وتبرر نفسها بنفسها وواضح أنه مع هذا المنظور ما من إمكانية لأي نقد للحضارات وهذا نقص خطير حين يصل الوضع بالبشرية إلى حافة الهاوية نتيجة لتغلب حضارة واحدة لها منطلقات أثبتت خطورتها على سكان كوكب الأرض كله.

لا بد هنا من انبثاق منظور جديد يستفيد من مميزات المنظور النسبي التي تتيح للباحث أن يدرس الحضارة بلا انحياز مسبق يؤثر على موضوعية الدراسة وفي الوقت نفسه تسمح بالتقويم الأخلاقي وبإصدار حكم قيمة على التجليات الحضارية المعنية.

ولكاتب هذه السطور قناعة بالنموذج الحضاري الإسلامي الذي أعطى للبشرية نموذجا يتحد فيه الاهتمام بالدنيا بالاهتمام بالآخرة،وتزداد قناعة المرء بهذا النموذج حين يقارن الإنسانية الفريدة للفاتحين المسلمين أولئك البدو الذين تخرجوا من مدرسة الإسلام مع وحشية فاتحين آخرين يرفع بعضهم(الفرنسيون في مصر والجزائر)شعار "حرية- إخاء- مساواة" وحين نقارن إنسانية صلاح الدين في القدس بوحشية الفرنجة(المسلمون بالمناسبة كانوا يسمونهم باسمهم

القـومي"الفرنجـة"ولم يـستعملوا اسـم"الـصليبيين"قـط و الـذي اسـتعمله هـم "الصليبيون" أنفسهم).

رابعاً- الهوية في الاتجاهات الفكرية العربية:

يقال إنه في المجتمعات العربية التي تستورد كل شيء من الإبرة إلى السيارة إلى الطـائرة و مـن الطعـام إلى اللبـاس لـو قيـل للأشـياء ارجعـي إلى حيـث صُنِعْتِ فرجعـت لأصـبح العـرب حفـاة عـراة لا شـيء عنـدهم. و أضـيف أنـا: لـو قيـل للاتجاهات الفكرية العربية الموجودة التي سادت أغلب القرن العشرين: ارجعي إلى أهلك لبقي العرب بلا اتجاهات فكرية و لعل هذا أحسن!

اسـتورد العـرب اتجاهـاتهم الفكريـة مـن الغـرب أساسـاً فـالقوميون جلبوهـا مـن ألمانيـا و إيطاليـا و إسـبانيا أيـضاً و الليبراليـون جلبوهـا مـن فرنـسا و إنكلـترا و الاشـتراكيون جلبوهـا مـن إنكلـترا ثـم توسـط الاتحـاد الـسوفيتي في توريـد الماركسية (و إن كان هناك بعض الاتجاهات الماركسية العربية استوردت من أوروبا مباشرة).

إن الهوية كانت بالطبع موجودة، و لكنها متخفية، فقد كانت مضطرة إلى أن تلبس لباساً فكرياً غربياً حتى يسمح لها بالمشاركة في الحفلة. إن مفكرين مـن نـوع سـاطع الحـصري و أنطـون سـعادة و سياسـيين مـن نـوع جـورج حـبش و المهدي بن بركة كانوا بلا شك ليسوا غرباء عن التطلعات العميقة لشعبهم و لكـن هـذه التطلعـات ظلت في اللاشعور تماما مثلما يظل "المضمون الكـامن" للحلم عند فرويد غير قادر على المرور من حاجز الرقابة بدون أن يلبس ثوبا تنكريـا يأخـذ شـكل "المـضمون الظـاهر". إن اللغـة الـتي صـيغت فيهـا الـرؤى الفكرية و البرامج السياسية لهؤلاء استعيرت من الترسانة الغربية.

إن الـضربة الفكريـة القاضـية الـتي وجهـت إلى الهويـة و سـاهمت فيهـا جميـع الاتجاهات الفكرية بما فيها الاتجاه الإسلامي بنسخته التي تغلبت على النسخ

الأخرى كانت الشطب الإرادي لقرون طويلة من تاريخنا دمغت بأنها "عصور الانحطاط". في الحقيقة ما كان هذا الشطب عمليا ليعني أكثر من إخراس ثقافة الأكثرية لأن هذه الثقافة هي أساسا و جوهريا النتاج الأخير لهذه العصور.

إن الاتجاه "الإصلاحي" كان في عجلة من أمره. فللسير في اتجاه "النهضة" و اللحاق بأوروبا "ذهب البريء بجريرة المذنب" فقد شُرع "بتقليم" و "تشذيب" الثقافة الأهلية وفقا للنموذج الغربي الجاهز و شُرع "برمي الطفل مع ماء الولادة"، لقد كانت النظرة إلى الهوية سطحية و لم تكن النظرة إلى المثل الأعلى: الغرب بالمناسبة أقل سطحية و مع الأسف لم تصبح النظرة إلى الهوية باستثناءات محدودة لحد الآن أعمق. و سنوضح بعد قليل سبب حكمنا هذا.

إن من الغبن بالتأكيد أن نصف نضال هذه الحركات الفكرية- السياسية (و السياسة كانت ولم تزل لا تنفصل عن الفكر عندنا بمعنى "السياسة" المباشر) بأنه كان معاديا لمصلحة الشعب قصدا أو حتى بأنه لم يتطرق إلى مصالح شعبية مهمة فالنضال من أجل الوحدة العربية كان و لم يزل بنداً أساسياً في جدول أعمال الأمة و كذلك تحقيق العدالة الاجتماعية و القوة المادية لقهر الاستعمار و لا سيما أخطر أشكاله: الاستعمار الاستيطاني الصهيوني و نحن لا نريد أن نغمط هؤلاء المناضلين حقهم و لكن جوهر النقد للفكر العربي المعاصر يظل قائما و مهما وصحيحا: لقد عمل هذا الفكر على محو جوانب أساسية في الهوية العربية.

و برأينا ما من داعٍ هنا لمزيد من شرح مسألة كيف عمل الفكر العربي المتوجه أوروبيا (الفكر اللبرالي و القومي و الاشتراكي) على محو هذه الجوانب الأساسية فهي واضحة بذاتها. أما الذي هو بحاجة إلى مزيد من الشرح فهو الفعالية المعادية للهوية عند فكر يعد على نطاق واسع الفكر المعبر عن الهوية

بالذات و هو الفكر الإسلامي المعاصر كما يتبدى في فكر حركة الإخوان المسلمين و التيارات الفرعية التي انبثقت منها.

سأذكر هنا اصطدام هذا الفكر بالهوية الثقافية الأهلية في ثلاث نقاط جوهرية:

أ- النزوع "الإصلاحي" و "السلفي" لهذا التيار:

بدأت "السلفية" كما هو معلوم بالحركة الوهابية في القرن الثالث عشر الهجري أي الثامن عشر الميلادي و كانت الفكرة المركزية لهذه الحركة هي "العودة إلى ما كان عليه السلف" و شكل هذه الفكرة الكفاحي هو "مكافحة البدع" فقد شن الشيخ محمد بن عبد الوهاب مستعينا بالدولة السعودية الأولى حرباً شعواء بالكلمة والسيف على كافة التجليات الشعبية الدينية التي لم تكن موجودة على رأيه في عصر النبي عليه الصلاة و السلام و عصر الصحابة و التابعين. و الحركة الوهابية الأولى هذه لم تكن في رأينا تدخلا خارجيا في البنية الاجتماعية القائمة فقد انبثقت من داخل المجتمع الإسلامي في نجد و ليس لنا في هذه المرحلة ما نقوله عنها من وجهة النظر التأصيلية (و نفس الحكم ينطبق على الحركة السنوسية). أما أهمية هذه الحركة الفعلية على مستوى العالم الإسلامي عموما و العالم العربي خصوصا فبدأت مع "الحركة الإصلاحية" في مصر و بلاد الشام و "الحركة السلفية" في المغرب إذ أن المقولات الوهابية استعملت كسلاح فكري لمحو أشكال شعبية من الدين كانت تشكل في الوقت نفسه أنماطاً مبتكرة من التنظيم النقابي للحرف و من التنظيم السياسي الأهلي أيضاً ومن الفن الموسيقي و الغنائي و من الفكر التأملي و نعني بهذه الأشكال من الدين الشعبي التي حوربت بقسوة الطرق الصوفية و الإصلاحيون لم يكونوا دوما يخوضون هذه الحرب لوجه الله و لإعادة الصفاء للإسلام فقد حوربت الطرق الصوفية في المغرب لتعارضها مع سلطة "المخزن" و حوربت الطرق الصوفية في المشرق لأنها كانت تعارض

خطة "الأفندية" (أي الأقلية التي تخرجت من المدارس الحديثة) في السيطرة على الأهالي و في تنظيم الدولة المركزية المتسلطة التي تريد محو كل شكل من أشكال التنظيم الذاتي الاجتماعي.

و ما جرى مع الطرق الصوفية جرى و بدون حاجة هذه المرة إلى لبس الثوب السلفي بل كانت الإصلاحية هي الشعار الوحيد المناسب مع الأوقاف و مع المدارس العلمية التقليدية "كالأزهر" و "الزيتونة" و "القرويين" و غيرها. فالأوقاف التي كانت تكفل لهذه المدارس استقلالية عن الدولة أزيلت والشيخ محمد عبده تحالف مع الإنكليز ضد الخديوي في هذه المهمة المزدوجة: تحطيم الأوقاف و تحطيم النظام العلمي والاقتصادي القديم والمستقل للجامع الأزهر و هانحن أولاء نرى نتائج "إصلاح" هذه الصروح العلمية الكبرى، و نحن هنا لا نريد بالطبع التشكيك في النوايا بل نريد فقط عرض النتائج الموضوعية لما جرى و استخلاص العبر.

السلفية و الإصلاحية استمر وجودهما في الحركة الإسلامية المعاصرة و للسلفية دور جوهري في اغتراب هذه الحركة عن المجتمع الأهلي فبرفع شعار العودة إلى السلف تم شطب أغلب فترات التاريخ الإسلامي و لا سيما تلك الفترة المكونة للثقافة الأهلية الموجودة و المسماة "فترة الانحطاط" و بصورة خاصة نذكر هنا التوجه السلفي الغالب عند هذه الحركات الذي عنوانه الرئيسي هو "اللامذهبية" و يعني التعامل باستخفاف مع المذاهب الفقهية الأربعة و افتراض القدرة على استخلاص الأحكام من القرآن والسنة مباشرة رغم اعتراض كثير من عقلاء هذا التيار على هذا التوجه الذي لا يفهم الأسباب الحتمية التي تقود إلى اختلاف الاتجاهات الفقهية (انظر مثلا المناقشة الممتازة للامذهبيين في مقدمة الأستاذ فيصل مولوي لكتابه فقه العبادات) و برأيي يعود أحد الأسباب لهذا التوجه اللامذهبي إلى حقيقة موضوعية يجب عدم نسيانها و هي أن أكبر مؤسسي و قادة التيار الإسلامي المعاصر و أغلب كوادرها أيضاً هم خريجوا

مدارس و جامعات حديثة -بعضها غربية- و الأصل التعليمي هذا لا يساعد صاحبه لا على فهم الكتب الفقهية القديمة و لا على تقدير قيمة ما فيها و قد أدهش كاتب هذه السطور دوماً ملاحظته للمستوى البائس جداً للغة العربية الفصحى عند كوادر الحركة الإسلامية العربية و هذا المستوى البائس يشابه نظيره عند كوادر الاتجاهات الفكرية السياسية العربية الأخرى.

و هذا العداء للمذاهب الفقهية يعكس واقع اختفاء الإسلام بما هو شرع شامل ينظم الحياة الشخصية و الجماعية من مجتمعنا مع الغزو الفكري الحديث و يكرسه: لقد كان للمذاهب معنى حين كان الإسلام ديننا حقاً بمعنى كلمة "دين" باللغة العربية الذي هو كل سلوك الإنسان و عاداته فقد كان الفرد مضطرا إلى الرجوع إلى الفقه يوميا لأن هذا الفقه كان قانون عباداته و سلوكياته اليومية كلها المنظم أما بعد ذلك فقد توقف الإسلام عن أن يكون "ديناً" بهذا المعنى و إني لأسف جداً أن أرى من كان يفترض فيه أن يكون هو المدافع عن الإسلام يشن كل هذه الحملات على ثروتنا الفقهية و يتحدث عنها باحتقار و لا يحاول أن يقترب من علوم الشريعة الرئيسية: علوم القرآن و الحديث و أصول الفقه و علوم اللغة التي تشكل العلم القاعدي الذي لا غنى عنه لفهم هذه العلوم.

و في غياب "الدين" ظهر ما أسميه "التدين العشوائي":

من المعروف أن الإنسان بطبيعته محتاج إلى شكل من أشكال التدين و حين يغترب هذا الإنسان عن دينه الحقيقي التاريخي المجرب و المندمج مع البناء الاجتماعي في رباط لا ينفصم من الطبيعي أن نتوقع ظهور النزعة الطبيعية إلى التدين في أشكال ارتجالية فوضوية لم تهذبها التجربة التاريخية و لم يهذبها تعمق في علوم الشريعة و هذه الأشكال كثيراً ما تكون عدوانية مخربة لا تتوجه إلى الأعداء الحقيقيين للمجتمع الأهلي بل تتوجه إلى هذا المجتمع نفسه و كثيرا ما يعبر هذا "التدين العشوائي" عن نفسه على شكل وجهة نظر متعصبة

تحارب كل أمر جديد و تشك فيه و ترى الكفر حيث لا يوجد (و غالبا ما تغفل عن الكفر الحقيقي الكبير فلا تراه!)وثمة عاملان إذا اتحدا تحول التدين العشواء إلى كارثة اجتماعية مدمرة وهما الجهل والظروف الاقتصادية المنهارة ويبدو أن هذا ما حصل مع الأسف في الجزائر وثالثة الأثافي التي تزيد الأمر هناك سوءا هو وجود أقلية متنفذة مستغربة شديدة العداء لثقافة شعبها.

ب- فكرة "جاهلية المجتمع":

هذه الفكرة الخطيرة من شأنها أن تفتح الباب لعداء بين المجتمع والحركة الإسلامية قد لا يقل سوءا عن العداء بين هذا المجتمع والحركات المستغربةوقد ظهرت هذه الفكرة في ظروف خاصة ثم أعيد إنتاجها وبرأيي فإن القيادات العاقلة في الحركة الإسلامية لا تبذل الجهد الكافي لمحاربة هذه الفكرة الظالمة التي تساوي بين الجلاد والضحية وتجعل المواطن الطيب البسيط كافرا مثله مثل كبار الظالمين.

وعن هذه الفكرة الجاهلة في تجهيل المجتمع تتشارك المسؤولية كل أمراض الثقافة العربية الحديثة:هناك أولا الجهل الفادح بالفقه الإسلامي الذي يضع شروطا مغلظة جدا لتكفير الناس،ثم هناك الاتجاه الحداثي إلى احتقار المجتمع وكراهيته والنزوع المكبوت الذي لا يندر ظهوره إلى العلن إلى تدمير "الجموع الجاهلة" التي تقف عائقا أمام"الإصلاح" وهناك قبل كل ذلك هذا الاستعداد البطولي للمصلح ليقف في وجه المجتمع ويقوده رغم أنفه.

ج- الموقف الطائفي:

ثمة جاهزية فكرية ونفسية عند الحركة الإسلامية لأخذ المواقف الطائفية لا يمكن للمرء إلا أن يتوقف عنده: الإسلام حين كان هو الشرع الحاكم الموجه للدولة وللمجتمع استطاع أن يقدم هذه التجربة الفريدة التي لا أعرف لها مثيلا في العالم لاستيعاب الجماعات الدينية الأخرى والسماح لها في المساهمة العضوية في بناء هذه الحضارة بأوجهها المادية والمعنوية وهذا أمر معروف تغطي

عليه حاليا ظواهر التدين العشوائي والجهل بالتاريخ والجهل بالفقه الإسلامي والتجربة السياسية للمجتمع الإسلامي.وما دامت الحركة الإسلامية لا تبدي وعيا كافيا في هذه المسألة فستظل تشكل قنبلة موقوتة ورأس جسر للقوى المعادية عندنا.

ومن منظور الهوية يهمنا أن نذكر أن هذه الطوائف ليست عنصرا غريبا جاء إلينا من الخارج بل كانت منذ البداية عنصرا مكونا لمجتمعنا وجزءا لا يتجزأ من هويتنا ذاتها والموقف الطائفي هو إذن موقف معاد لهويتنا.

وأجد من الضروري أن أختم هذا النقد للحركة العربية التي فضلت أن أسميها بالاسم الذي اختارته لنفسها"الحركة الإسلامية"بالقول إن هذا النقد لا أود طبعا إهداءه إلى حكوماتنا المحترمة بل أنا حين أذكر هؤلاء السادة الحكام لا بد لي أن أذكر المزايا العظيمة للحركة الإسلامية:إن هذه الحركة هي التي تقوم بالدور الرئيسي في التصدي للصهيونية وهذه الحركة بدفاعها عن التقاليد الاجتماعية ضد الانحلال إنما تساهم بالفعل بالدفاع أكثر من غيرها عن هويتنا وإن لي لأملا أن التيار الرئيسي لهذه الحركة سيتجاوز نقاط ضعفها وثمة في الواقع ما يبشر بواقعية هذا الأمل.

من الأصل إلى التأصيل:
الاستلاب والعودة إلى الهوية في" قنديل أم هاشم"

١- **تمهيد**:من بين الأعمال القصصية والروائية العربية العديدة التي تناولت موضوع العلاقة بين "المجتمع التقليدي" العربي والحداثة الوافدة تستوقفنا قصة يحيى حقي "قنديل أم هاشم ،إذ بدا لي أن حقي في هذه الرواية تنبه لجوانب عميقة في الموضوع لم يتنبه لها أغلب الكتاب الآخرون الذين كتبوا فيه.

وكل الذين مروا مثلي بمقرر الشهادة الثانوية في سوريا يعرفون المقطع الذي يعود فيه ابن الأسرة إسماعيل من أوروبا حيث درس طب العيون فيجد أمه تقطر في عين ابنة عمه الرمداء زيتا مباركا من قنديل مقام السيدة زينب فينظر:"و فحص عينيها فوجد رمدا قد أتلف الجفنين وأضر بالمقلة فلو وجد العلاج المهدئ المسكن لتماثلت للشفاء، ولكنها تسوء بالزيت الحار الكاوي . فصرخ في أمه بصوت يكاد يمزق حلقه:- حرام عليك الأذية حرام عليك.أنت مؤمنة تصلين ،فكيف تقبلين أمثال هذه الخرافات والأوهام؟".

هذا المقطع استشهد به في مقرر" الأدب العربي الحديث"وهو في سياق النقد الاجتماعي للخرافات والتخلف الذي قام به الأدباء ،والشخص الذي استشهد بهذا الصدام بين الطبيب وأمه يبدو أنه لم يكمل الرواية إلى أخرها وتركها مع طلاب الشهادة الثانوية لاعنا مع إسماعيل هذا الجهل والتخلف،ولعل أجيالا من الطلاب كرروا قول إسماعيل الذي جاء بعد هذا المقطع ،مع أن المقرر لم يستشهد به:"أنا لا أعرف أم هاشم ولا أم عفريت" أي أن معلومات معد المقرر والطلاب عن المرحلة التي وصل إليها تطور وعي البطل ،أو" تطور جدل التقليد والحداثة" في هذه الحالة العيانية من الوعي(كما قد يقول الفلاسفة)توقفت

عند مرحلة النفي المطلق للتقليد ولن يكون ثمة مانع عند هذا المعد(أو عند الطالب النجيب النموذجي الواعي) أن يذهب إلى القنديل ويكسره إن استطاع معرضا نفسه إلى خطر القتل على أيدي" الجماهير الجاهلة".

ولو أن هذه المرحلة كانت فعلا نهاية المطاف في مسار تغير وعي البطل لأرحنا أنفسنا والقارئ إذ أن هجاء المجتمع التقليدي و"أساطيره وأوهامه" عمل معتاد مكرر لا داعي للانتباه إليه ولهدر الوقت في الحديث عنه .ميزة قصة حقي هذه أن الأمر لم يكن كذلك كما سوف نرى بعد قليل.

كتاب كثيرون تناولوا موضوع الهجرة إلى الغرب وانعكاس القيم الغربية التي تعرف عليها البطل المهاجر على بنيته العقلية والنفسية نذكر من هؤلاء توفيق الحكيم بسطحيته التي هي السمة الفكرية الغالبة عليه وبانبهاره غير المحدود بالمجتمع الفرنسي (مثلا كتبه"زهرة العمر"، "سجن العمر"، "مصر بين عهدين"،وغيرها لا تختلف منذ أن كلف الأثاري الفرنسي في "عودة الروح" بالدفاع عن الفلاح المصري) ونذكر أيضا الطيب صالح بعصابيته ومبالغاته الفاقعة في "موسم الهجرة إلى الشمال" ويلفت انتباهنا أن هؤلاء الكتاب لم يهتموا "بالقصة الكاملة"(كما قد ندعوها)لهذه المغامرة الكبرى لأبطالهم،فهم يذكرون ما جرى للبطل في أوروبا ،لكنهم لا يذكرون ما جرى له بعد ذلك ،ولا ما قد يكون جرى له قبل ذلك من الممهدات للصدام الكبير مع هذا الآخر ،وبطل الطيب صالح مثلا لم نجد له لا سابقا على مرحلة الهجرة ولا لاحقا أي بعد عودته أية علاقة مع مجتمعه تذكر ،بل تبقى التجربة مع الغرب سرا مخفيا لا يكشف عنه إلا في مذكرات يقرؤها الراوي بعد موته.

في قصة حقي نقرأ "القصة كاملة" .فهو يخبرنا عن طبيعة علاقة البطل بالهوية(الممثلة بأهله وسكان حيه)قبل الهجرة وبعدها. وفي هذا المقال أنوي قراءة هذه القصة مع القارئ و تحليلها مذكرا بملاحظة مهمة:إني حين أقرأ رواية ما أحاول أن لا أقع في فخ معتاد يقع فيه النقاد و هو تصديق الكاتب في

كل شيء فهم لا ينفكون يستخلصون عبرا من الأحداث الصغيرة و الكبيرة و كأنهم يصدقونها جميعا! أما أنا فأحاول أن لا أغفل عما يبدو لي صادقا و عما يبدو غير صادق في رواية الكتاب للأحداث، و هذا "كما أرى" هو الأسلوب الوحيد الذي يقودنا إلى منهج القراءة التأويلية غير المضللة (بفتح اللام الأولى و تشديدها) و هو المنهج الوحيد المناسب للذين يقرؤون الأدب كشهادة على الواقع الاجتماعي و الفكري و النفسي الموصوف فيه.

جميع الاستشهادات من"قنديل أم هاشم" مأخوذة من: يحي حقي، قنديل أم هاشم، دار المعارف، القاهرة،سلسلة اقرأ- ١٨،الطبعة السابعة، ١٩٩٤.

٢- الرؤية العامة للقصة: من الأصل إلى التأصيل:

القصة في رأيي تشبه قطعة موسيقية ثلاثية البنية (قل مثلا:"سماعي"!) سأسميها على التوالي وفقا للزمن: الأصل، الانخلاع، العودة إلى الأصل. و لو كنت مغرما باستعارة مفردات الفلسفة الأوروبية "لأتحفت" القراء بمصطلحات الثلاثية الهيغلية الشهيرة و لكنني سأريح القراء من هذه البهلوانيات المفعمة بعقدة النقص السائدة في الثقافة العربية.

أ- الأصل:

البطل، إسماعيل، و هو عم الراوي، فرع من شجرة لها جذور ممتدة، أما الشجرة فهي العائلة، و أما الجذور فهي المجتمع. هو في وقت واحد ابن الأسرة التي جاورت السيدة و فتحت متجرا "بورك لجدي فيه- و هذا من كرامات أم هاشم"، و هو ابن ميدان السيدة و ناسه: بائع للفول أو الحلويات أو غيرهما، "طرشجي" و خراط و بائع دقة أعمى لا يبيعك إلا إذا بدأته السلام و أقرأك وراءه الصيغة الشرعية للبيع و الشراء و قهاو و حشاشين و شحاذين رجال و نساء و أطفال. و كل هؤلاء لهم مركز روحي يدورون حوله يحيهم و يشفيهم و ينظم حركتهم: مقام السيدة زينب المضاء بقنديله. و علاقة البطل بالجماهير تصفها القصة هكذا: "هو خبير بكل ركن و شبر و حجر، لا يفاجئه نداء

بائع، و لا ينبههم عليه مكانه. تلفه الجموع فيلتف معها كقطرة المطر يلقمها المحيط. صور متكررة متشابهة اعتادها فلا تجد في روحه أقل مجاوبة. لا يتطلع و لا يمل، لا يعرف الرضا و لا الغضب، إنه ليس منفصلا عن الجمع حتى تتبينه عينه" و القصة تستطرد هنا استطرادا ذا دلالة تحليلية مهمة: "من يقول له إن كل ما يسمعه ولا يفطن له من الأصوات ،وكل ما تقع عليه عينه ولا يراه من الأشباح لها كلها مقدرة عجيبة على التسلل إلى القلب والنفوذ إليه خفية ،والاستقرار فيه،والرسوب في أعماقه ،فتصبح في يوم قوامه .أما الآن فلا تمتاز نظرته بأية حياة ...نظرة سليمة كل عملها أن تبصر" - ص٤

هذه الهوية منغرسة انغراسا طبيعيا مثل اللغة الأم. إن البطل في هذه المرحلة لا يكتشف المجموعة التي هو منها، لا يكتشف مكوناتها ولا يميزها، بل نستطيع أن نقول: إنه لا يكتشف حتى مجرد وجودها -بمعنى الإدراك الواعي -تماما كما لا يحلل الإنسان مقومات لغته الأم، بل لا يكاد يكون "مكتشفا"- بالمعنى الذي ذكرناه للتو- لوجود هذه المقومات .هذه الهوية منسجمة مع نفسها، لا أزمة فيها بعد. وهذا التصوير نراه صادقا (وقد قلت أنني لا أصدق كل ما قد يقوله مؤلفوا القصص أو الروايات غير أنني إن لم أذكر في هذا النص أنني اشك في الصدق فهذا يعني الموافقة الإجمالية على صدق المعلومات في هذا الموضع المعني). وهو جزء من عائلة "عاشت في ركاب الست وفي حماها :أعياد الست أعيادنا، ومواسمها مواسمنا، و مؤذن المسجد ساعتنا"- ص٦.

وابنة عمه فاطمة النبوية فتاة بسيطة لا تتميز عن الأم والأب في شيء، ونظرتها إلى إسماعيل هي نظرة الأبوين عينها، والوعد القديم بتزويجها من إسماعيل صورة من صور استمرار إسماعيل جزءا من هذه الأسرة بلا انشقاق (أو انخلاع) أو قل: إنه رمز وتأكيد لهذا الاستمرار .

ب- الانخلاع:

منذ أن دخل إسماعيل "المدرسة الأميرية" (وليس الأزهر) وتفوق فيها بدأت تظهر التمهيدات الأولية لحدث الانخلاع. والمسؤول عن هذه التمهيدات كان الأسرة نفسها غير أننا لا يفوتنا أن نذكر هنا نقطة الانقلاب الاجتماعي الهامة التي يمثلها احتقار المؤسسة العلمية الأهلية التقليدية: الأزهر(ممثلا في ملاحقة صبية الميدان للفتيان المعممين بهتافات احتقارية).

ونجابته في مدرسة"الأفندية" هذه جعلت أسرته تعلق آمالها به وتعامله معاملة خاصة تمييزية:" أصبح وهو لم يزل صبيا لا ينادى إلا ب (سي إسماعيل) أو إسماعيل أفندي، ولا يعامل إلا معاملة الرجال. له أطيب ما في الطعام والفاكهة. إذا جلس للمذاكرة خفت صوت الأب، وهو يتلو اوراده، إلى همس يكاد يكون ذوب حنان مرتعش، ومشت الأم على أطراف أصابعها، وحتى فاطمة النبوية- بنت عمه، اليتيمة أبا وأما- تعلمت كيف تكف عن ثرثرتها وتسكن أمامه في جلستها صامتة كأنها أمة وهو سيدها، تعودت أن تسهر معه كأن الدرس درسها (...)- قومي نامي يا فاطمة- لسه بدري ما جاليش نوم. بين حين وآخر تحيل دمعة مترقرقة شخصه إلى شبح مبهم. فتمسحها بطرف كمها وتعود إلى تطلعها.الحكمة عندها تتمثل في كلامه إذا نطق "- ص٨

هذا الإخلاص المؤثر في القلب لم يؤثر على ما يبدو في قلب إسماعيل وعلى العكس:"وكلما كبر في عينها انكمشت أمامه وتضاءلت"- ص٨

والراوي يخبرنا أن الأب حين وافق على سفر ابنه إلى أوروبا على ما في ذلك من إرهاق مادي له إنما كان مدفوعا بدوافع طبيعية و ليست استلابية "بلاد بره! ينطق بها الأب كأنها إحسان من كافر لا مفر من قبوله، لا عن ذلة، بل للتزود بنفس السلاح."- ص٢٠

و هو يوصي ابنه بالمحافظة على دينه و فرائضه و حيث أن النساء موضوع لا بد من طرحه فهو يقول:"و إياك أن تغرك نساء أوروبا فهن لسن لك و أنت لست لهن.."- ص٢١

و للتأكيد على أهمية موضوع النساء في تقرير بقاء الهوية أو زوالها يصر الشيخ على أن يقرأ ابنه الفاتحة معه إعلانا رسميا لخطبته على ابنة عمه.

موقف الأب هذا هل هو واقعي حقا لم يخترعه الكاتب بلا منطق يفرضه الوضع الاجتماعي الموصوف!

أقول: نعم. فهذه الشريحة الاجتماعية كانت لم تحتك بأوروبا (خلافا لبعض الشرائح المصرية العميلة التي كان الالتحاق بأوروبا - انكلترا تحديدا - أقصى ما تتمناه).

اختار الكاتب أن يجعل البطل يودع ميدان السيدة قبل أن يسافر ليجعلنا نرى بحركة مرتبة مسبقا الفتاة المسكينة نعيمة تنذر للسيدة زينب خمسين شمعة إذا تمكنت أن تعود إلى الحياة الشريفة، و سنرى في الوقت الذي يناسب المخطط أن هذه الفتاة يتوب الله عليها و تفي بنذرها. و المشهد مصطنع بلا شك، و الكاتب (خلافا لعادته في الحقيقة) يجعل الفتاة تنطق بلغة غير لغتها الممكنة.

تصف الرواية مجريات الانخلاع عن الهوية في انكلترا، و قد قامت بدور رئيسي في تحقيق هذا الانخلاع ماري زميلته في الدراسة، و سنذكر في البداية تلخيص الراوي للانقلاب الذي جلبته انكلترا لحياة البطل:"سبع سنوات قضاها في انكلترا قلبت حياته رأسا على عقب. كان عفا فغوى، صاحيا فسكر، راقص الفتيات وفسق. هذا الهبوط يكافئه صعود لا يقل عنه جدة و طرافة، تعلم كيف يتذوق جمال الطبيعة، و يتمتع بغروب الشمس - كأن لم يكن في وطنه غروب لا يقل جمالا - و يلتذ بلسعة برد الشمال" - ص٢٨ - ٢٩.

باختصار، في جدول الخسائر و الأرباح هذا، هبط من حيث الأخلاق الإسلامية المتعارف عليها عند أهله، وصعد في ماذا..؟ في تذوق جمال الطبيعة!. تمتع بغروب الشمس و التذ بالبرد (و هذه اللذة خاصة به إذ أن أهل أوروبا يلتذون على العكس بدفء الشمس كما هو معلوم). و الجملة المعترضة "كأن لم.."

تستوقفنا قليلا: أهي احتجاج من الراوي، و من ورائه الكاتب؟ أم هي نقد ذاتي لاحق وجهه البطل لنفسه؟

"ماري" فتحت له آفاقا يجهلها من الجمال: في الفن، في الموسيقى، في الطبيعة، بل في الروح الإنسانية أيضا. فضت براءته العذراء و نفضت نمطه السلوكي نفضا يعبر عنه أحد الاثنين: إما الراوي و إما البطل فالمقطع يحتمل كونه سردا للراوي أو"مونولوجا داخليا" للبطل ،كما يقال: "أخرجته من الوخم و الخمول إلى النشاط و الوثوق"- ص٢٩.

و تكفي هذه التعابير المتقابلة: وخم، خمول- نشاط، وثوق لنرى كيف حكمت الذات على نفسها، فالشخصية الأصلية "وخمة خاملة" و الشخصية الجديدة البديلة المتناسبة مع معيار ماري الإنكليزي نشيطة واثقة.

أين كان "الوخم و الخمول" يتجليان؟ على رأي ماري أو البطل تجليا عنده في الإستناد إلى هدف و برنامج ثابت و في التمسك بشيء "خارج نفسه": الدين و العبادة و التربية، أما "النشاط و الوثوق" فيتجليان في رفض الدين و"العواطف الشرقية غير العملية وغير المنتجة"، وفي انعدام الاندماج بالناس وفي الانفصال عن الجموع و مواجهتها، وكانت النتيجة بعد أزمة روحية سببت له المرض أن "شفي" على يد ماري و خرج من الأزمة "بنفس جديدة مستقرة، ثابتة واثقة. إن اطرحت الاعتقاد في الدين، فإنها استبدلت إيمانا (كذا في الأصل) أشد و أقوى بالعلم، لا يفكر في جمال الجنة ونعيمها، بل في بهاء الطبيعة و أسرارها"- ص٣٢.

بعد هذا التحول هيأ إسماعيل نفسه للعودة إلى مصر التي يحبها وإلى المصريين ليصارعهم ويصارع "خرافاتهم وأوهامهم وعاداتهم".تقرأ في القصة "كلما قوي حبه لمصر زاد ضجره من المصريين"-ص٣٤ واستعمال "الضجر" هنا استعمال غير محدد المعنى، يحس الذي يقرأ أن هذه الكلمة قابلة للاستبدال بكلمات أخرى أدق مثل: احتقار، امتعاض، وفي النهاية القصوى:تبرؤ! وسوف نرى

مصداق هذا في المجريات اللاحقة لعودته إلى مصر وسوف نرى الكره أيضا يواجه به البطل مجتمعه ومعتقداته.

عاد إسماعيل إذن معتدا بذاته الفردية نابذا "لعواطف الضعف الشرقية" كافرا بالدين مؤمنا بالعلم، ترك عالم الروح وعالم الغيب وصب كل اهتمامه على الطبيعة "ببهائها وأسرارها".

عاد إسماعيل فواجه من البداية ،والقطار يسير، باعة في ثياب ممزقة، قذارة وذباب، وفقر وخراب، "فانقبضت نفسه وزاد لهيب الثورة وزاد التحفز" - ص٢٦ يدخل إسماعيل البيت فتكاد أمه يغمى عليها وهي تضمه وتقبله وتبكي فيخطر لإسماعيل خاطر: "ليس لها من الشخصية نصيب ! ليست إلا كتلة طيبة سلبية!" وأضيف أنا، من عندي: ليست إلا كتلة من "عواطف الضعف الشرقية". أما الأب فيستقبل ابنه بهدوء وقوة، هذا الأب ضحى بكل رفاهية ولم يتأخر عن موعد إرسال النقود لابنه. الابن يرى المعيشة البسيطة فلا يملك نفسه أن يتساءل "كيف يستطيع أن يعيش بينهم؟ وكيف سيجد راحته في هذه الدار؟" أما فاطمة النبوية بقرويتها، بضفيرتها وأساورها الزجاجية الرخيصة فقد علم منذ رآها أنه سيخون وعده ولن يتزوجها.

وفي هذا الموضع سألاحظ أن انخلاع البطل لم يتم إذن على أرضية مبدئية ما، بأي مقياس للمبادئ، فهو لم يختلف فكريا مع مجتمعه، لم يحاول الإصلاح فيحبط الأهالي محاولته فينكفئ قائلا: "لا نبي في وطنه"! فها هو ذا يحتقرهم حتى قبل أن يبدأ ثورته المنوية و ها هو ذا يضمر الخيانة منذ البداية، بلا تبرير، وبلا انطلاق من أية قاعدة نبيلة: لقد انطلق من قاعدة الرؤية الفوقية لأهله، وناهيك بها من انطلاقة لا تدلك إلا على أن إسماعيل تماهى بالمعتدي الذي هو الانكليز محققا بهذا أقصى درجات العمالة التطوعية للمحتل: العمالة الروحية.

سيبقى كثير من مثقفي "عصر النهضة" العرب في هذا الموقع، أمثال سلامة

موسى وحسين فوزي وغيرهم كثير أما البطل فقد تغير في الصراع المرير لحسن الحظ.

وينتقل انخلاع البطل بصورة فورية من المرحلة السلبية إلى المرحلة الإيجابية: مرحلة الفعل فما إن يرى أمه تضع الزيت في عين فاطمة حتى يصرخ فيها ويرمي الزجاجة فيكسرها ثم يتناول عصى أبيه بعد أن أخبرهم أنه "لا يعرف أم هاشم ولا أم عفريت" فيأتيه توبيخ أبيه(ونحن نرى أن الأب ظل ممثلا قويا للهوية ولم ينهر تحت وطأة الاستلاب) قائلا: "هل هذا كل ما تعلمته في بلاد بره؟ كل ما كسبناه منك أن تعود إلينا كافرا؟"

ويمضي إسماعيل مسرعا إلى المقام وفي الميدان ينقل لنا المؤلف نظرة البطل السلبية إلى الجموع : صخب حيواني وأكل وضيع تلتهمه الأفواه.."لم ينطق له وجه واحد بمعنى إنساني"

هؤلاء المصريون: جنس سمج ثرثار، أقرع أرمد، عار حاف.. جمود يقتل كل تقدم- ص٤٤.

و القارئ يلاحظ فورا الإعادة الحرفية للأطروحات العنصرية الاستعمارية على يد هذا الابن المنشق للمجتمع الأهلي، غير أنني أريد أن أركز على نقطة مهمة ذكرها المؤلف (على لسان الراوي) تدل على موهبة تحليلية خاصة عند حقي. في هذه المرحلة من تطور وعي البطل، مرحلة الانخلاع، لم تنطق الوجوه **بمعنى إنساني**. كأن جميع الحاضرين في الميدان صرعى أفيون أو كأنهم مستغرقون في النوم، هذه النظرة إلى المجتمع من الخارج، النظرة التي تريد هدمه حجرا حجرا لا تستطيع أن ترى معنى لسلوكيات هذا المجتمع، إذ "المعنى" إذا اعتقدنا بوجوده يقودنا إلى ارتباطات غير مرغوب بها عندنا إن كنا ننوي هدم بنية معينة، فالمعنى قد يقودنا إلى تفسير أو تبرير أو تحذير بأن عملنا الهدمي سيقود إلى تفاعلات ضارة بنا أو بأحد ما، و المعنى قد يعطي احتراما للخصم نحن لا نريده فمن المريح للفاتحين -من طراز كولومبوس أو رودوس أو جنكيز

خان- أن يعدوا لغة شعب الأرض المفتوحة مجرد "بربرة" و صراخ بلا معنى. إن إنكار المعنى على البنى الثقافية للآخرين هي مكون بنيوي من مكونات كل أيديولوجيا عنصرية.

و يصل الفعل الإيجابي للانخلاع إلى ذروته: إن إسماعيل يصل إلى القنديل و يكسره فتهاجمه الجموع و تكاد تقتله لولا نجدة خادم المقام صديقه القديم منذ الطفولة: الشيخ درديري.

و يعود إسماعيل و يمر بأيام لا يغادر فيها الفراش و يندم على أنه رفض عرض الجامعة الانكليزية عليه أن يبقى و يعمل في إنكلترا: "إنه كالطير قد وقع في فخ، و أدخلوه القفص، فهل له من مخرج؟ يشعر بجسمه و قد شد إلى هذه الدار التي لا يطيقها، و ربط إلى هذا الميدان الذي يكره، فمهما حاول فلن يستطيع فكاكا"- ص٤٨.

و لا شك أن **الأصل** يبقى مكبوتا في اللاشعور (بدون حاجة إلى أي تأويل فرويدي لمصطلحي "الكبت" و "اللاشعور" هنا) إذ أنه في المواجهة مع الذات الحقيقية، مع الأهل و الوطن، لا يظهر إلى السطح إلا ما نختلف فيه مع هذه الذات، و ما "نحقد عليها" لأجله، غير أن الذات الحقيقية أوسع من ذلك بكثير، تماما كما أن ذات الآخر التي نريد في السيرورة الاستلابية أن نتبناها هي أوسع بكثير من السطح البراق: الصفات الجميلة التي نريد اكتسابها. فالذات الحقيقية المترسخة في لاوعي إسماعيل هي أوسع و أعمق من الذباب و القذارة والباعة ممزقي الثياب. و مع ذلك فإن هذه الحقيقة: أن الذات الحقيقية هي الأرسخ لا تعني أن الاستلاب هو دوما مرحلة مؤقتة يعود بعدها المستلب بصورة حتمية إلى الهوية (أي ما نسميه مرحلة التأصيل) إذ أن إيقاف مفعول الاستلاب يتطلب شروطا خارجية قد تكون هي التوازنات الاجتماعية- السياسية في المجتمع المعني. وفي هذه الحالة الخاصة وصل البطل حقا إلى مرحلة التأصيل مدفوعا على الأغلب بقوة جذوره و بمزاجه العصبي الخاص و

أخيرا وصل إلى هذه المرحلة بفضل خيبة أمله بما كان يعده أقوى مكونات ذات الآخر: العلم الطبيعي، ذلك أن إسماعيل واثقا من علمه يوقف علاج القنديل و يبدأ علاجه العلمي الذي تعلمه في جامعة لندن و تستسلم فاطمة النبوية لهذا العلاج و لكنه يقودها إلى العمى التام. و هنا يصدم إسماعيل صدمته الشافية لتبدأ المرحلة الثالثة: مرحلة التأصيل.

ج- التأصيل:

يهرب إسماعيل من البيت بعد وصول علاجه لفاطمة إلى تلك النهاية الفاجعة لا يلوي على شيء و يسكن ببنسيون و يجوب الشوارع أغلب الوقت و يستعيد ذكرياته في أوروبا و يتذكر من الاحتكاك اليومي ما يعرفه من سلوكيات شعبه و يتردد فكره بين النقائض: "تسائل إسماعيل: هل في أوروبا كلها ميدان كالسيدة زينب؟ هناك أبنية ضخمة جميلة، و فن راق، و أناس وحيدون فرادى، و قتال بالأظافر و الأنياب، و طعن من الخلف، و استغلال بكل الوسائل. مكان الشفقة و المحبة عندهم بعد العمل و انتهاء النهار. يروحون بها عن أنفسهم كما يروحون عنها بالسينما و التياترو.

ولكن.لا. لا.لو أسلم نفسه لهذا المنطق لأنكر عقله وعلمه.من يستطيع أن ينكر حضارة أوروبا وتقدمها ،وذل الشرق وجهله ومرضه وفقره؟لقد حكم التاريخ ولا مرد لحكمه،ولا سبيل إلى أن ننكر أننا شجرة أينعت وأثمرت زمنا ثم ذوت وهيهات أن تدب الحياة فيها من جديد"- ص٥١.

وهكذا: ساعة يفكر في الهروب إلى أوروبا وساعة يجد نفسه مدفوعا إلى الميدان. و يعود و يحدث نفسه: "لماذا خاب؟ لقد عاد من أوروبا بجعبة كبيرة محشوة بالعلم، عندما يتطلع فيها الآن يجدها فارغة، ليس لديها على سؤاله جواب" —ص٥٢

و تعود العلاقات مع المكبوت من خلال أشياء بسيطة و لكنها تحمل معها شعورا بوجود "المعنى" الذي كان ينكره على ثقافته الأصلية، مثلا من خلال

العمود الذي تستند إليه حضارة شعبه، و تشتهر العيادة بين الفلاحين أكثر من اشتهارها بين سكان القاهرة نفسها و يتزوج فاطمة.

٣- من الأصل إلى التأصيل:

بعد هذه التجربة الثقافية- النفسية المريرة عاد إسماعيل إلى الانتماء إلى الأصل، لقد توقف عن محاولة قتل المجتمع الأهلي و أبعد من ذلك: لقد أصبح جزءا من هذا المجتمع الأهلي. لقد أصبح مدافعا عنه. غير أننا يجب أن نفرق بين الحالين: "**الأصل**" و يمثله الأب و "**التأصيل**" و يمثله الابن. فالتأصيل تحول نفسي- اجتماعي- ثقافي يقوم به المثقف بعد عملية صراع و جدال طويل مع الثقافة المحلية بكل عناصرها: الغازية و الأصلية. و في مجتمعنا العربي القائم لا نجد "مثقفا أصليا" فقد تكفلت بالقضاء عليه لا عمليات التغريب فقط بل عمليات "الإصلاح" أيضا، و المراهنة الآن إنما هي على خلق شريحة ثقافية متماسكة من المثقفين التأصيليين، هؤلاء الذين خاضوا تجربة مماثلة لتجربة إسماعيل و استخلصوا نتائجها. و الذي أراه أن مجتمعنا يحتوي شروطا قابلة للمقارنة مع الشروط التي أنتجت التحول الذي أنتج إسماعيل في طوره الأخير. لقد فشلت تجربة التحديث على الوصفات الحرفية المنقولة من الغرب، و نحن نرى بالفعل في الساحة الثقافية العربية بشائر بظهور مثل هذه الشريحة، بشائر ببدء مرحلة التأصيل في الثقافة العربية، هذه المرحلة التي تكرس بدء حقبة جديدة بعد قرن ونصف من الاستلاب.

محمود محمد شاكر ومقدمات التيار التأصيلي العربي

أولاً: عن حياة محمود شاكروأعماله وشهادته على عصره:

في مسعانا للتأريخ للتيار التأصيلي في الثقافة العربية منذ الإرهاصات الأولى له تستوقفنا شخصية عنيفة المزاج ذكية ذات شخصية مستقلة هي شخصية الأستاذ محمود محمد شاكر الذي هو بلا ريب من رواد التيار التأصيلي وهو في الوقت نفسه يتقاطع مع التيار الإسلامي العام (والتيار التأصيلي هو بلا شك تيار إسلامي عام على حين يشكل ما يدعى حالياً التيار الإسلامي حالة خاصة جزئية من التيار التأصيلي الذي هو أعم وأوسع كما أوضحنا في مقالات أخرى، وبسبب هذا التقاطع كثيراً ما يخرج التأصيليون بآراء متطابقة مع التيار الإسلامي بمعناه الشائع وإن كانوا ذوي اهتمامات أوسع بكثير من اهتمامات هذا التيار التي تكاد تقتصر على البعدين السياسي والعقائدي دون الاقتراب من الأبعاد الثقافية والحضارية).

الأعمال التي رجعنا إليها واعتمدنا عليها في كتابة هذا المقال هي:

١- "المتنبي" في جزئين: "السفر الأول" وصدر عن مطبعة المدني في القاهرة وأرّخ شاكر مقدمته في نوفمبر ١٩٧٧ وهو يحتوي على هذه المقدمة الطويلة الهامة وعلى كتاب "المتنبي" الذي صدر كعدد من مجلة "المقتطف" خاص في عام ١٩٣٦. "السفر الثاني" وصدر عن مطبعة المدني في القاهرة في عام ١٩٧٧ وتضمن جملة مساجلات مع طه حسين كان كتبها في عام ١٩٣٧ في جريدة "البلاغ" بعنوان "بيني وبين طه" عن موضوع المتنبي وتضمن أيضاً مساجلات أخرى مع سعيد الأفغاني رحمه الله وثلاثة تراجم للمتنبي (علاوة على تقريظ لمصطفى صادق الرافعي)

٢- "أباطيل وأسمار" وصدرت طبعته الثانية التي نعتمد عليها هنا في جزئين عام ١٩٧٢ وهو مجموعة من المقالات السجالية ضد لويس عوض نشرها شاكر في مجلة الرسالة عام ١٩٦٤.

وولد الأستاذ شاكر عام ١٩٠٩ لعائلة من العلماء فأبوه هو الشيخ محمد شاكر الشخصية الأزهرية المعروفة ومن رجال حاشية الخديوي عباس الثاني وأخوه الشيخ أحمد شاكر عالم الحديث المشهور وصاحب الأعمال الكثيرة تأليفاً وتحقيقاً وقد كان رحمه الله من رموز الحركة السلفية البارزة في مصر والعالمين العربي والإسلامي.

-- وهو يقول إنه أولع بالرياضيات بين الثالثة عشرة والسابعة عشر من عمره لذلك دخل القسم العلمي في "المدرسة الخديوية الثانوية" على أنه كان مع ذلك شغوفاً بالشعر والأدب والتاريخ فلما أنشئت الجامعة المصرية خالف اتجاهه العلمي وتوسط له الدكتور طه حسين فقبل في كلية الآداب عام ١٩٢٧ وكان قد قرأ على شيخه وشيخ طه حسين سيد بن علي المرصفي ("المتنبي"- ص١١ وانظر ما يقوله طه حسين عن هذا الأديب الناقد في مطلع كتابه "في الأدب الجاهلي") ونتج عن هذه القراءة عنده (كما عند طه حسين) إجلال للشعر الجاهلي واحتقار لشعر "المحدثين" (أي شعر العصر العباسي وما تبعه) وقاده ذلك إلى قراءة طويلة عميقة في الشعر الجاهلي فوجد كما يقول فرقاً واضحاً بين الشعر الجاهلي وكل من الشعر الأموي والشعر العباسي على ضآلة ما يفصل العصر الجاهلي عن العصرين الأموي والعباسي من الزمن مقارنة بما يفصله عن عصرنا. وقد اهتدى للوصول إلى هذه النتيجة باتباع منهاج خاص في التذوق يصفه في كتابه عن المتنبي ولأنه ليس من موضوع هذا المقال فنكتفي بالإشارة إليه هنا.

وفي عام ١٩٢٥ أطلعه الأستاذ أحمد تيمور على مقالة مرجليوث التي أصبحت فيما بعد مشهورة بعد أن أخذ طه حسين فكرتها الجوهرية وبنى على هذه

الفكـرة نظريته في الـشعر الجـاهلي الـتي نـشرها في كتـاب بهـذا الاسـم أثـار ضجة كبرى عام ١٩٢٦.

الأسـتاذ محمـود شـاكر تلقـى دراسـة عميقـة الأثـر باللغـة الإنجليزيـة في طفولتـه وهذه الدراسة كانت وفق النظام الـذي أدخلـه الإنجليـزي "دنلـوب" علـى المدارس المصرية (١٧ مارس ١٨٩٧) وبهذا النظام انتقل الغزو الثقـافي من مرحلـة البعثـات التي تعتمد على تبشير المبعوثين بالحضارة الغربية إلى مرحلة أبعد منهـا أثـراً هـي قولبـة التعليـم المحلـي لإنتـاج شـريحة محليـة مرتبطـة ثقافيـاً بـالغزاة ويـصف لنـا شاكر المرحلتين على التتابع: "كان الغزاة يقنعـون مـن المبعـوثين بـأن يعـودوا إلى بلادهـم ببـضعة أفكـار يرددونهـا ترديـد الببغـاوات، تتـضمن الإعجـاب المزهـو ببعض مظـاهر الحيـاة الأوروبيـة مقرونـاً بنقـد بعـض مظـاهر الحيـاة في بلادهـم، وبأن يكاشفوا أمتهم بأن ما أعجبوا بـه هـو سـر قـوة الغـزاة وغلبـتهم، وأن الـذي عندنا هو سر ضعفنا وانهيارنا. وقد وجدت ذلك ظاهراً ممثلاً أحسن تمثيـل عنـد رفاعـة الطهطـاوي وأشـباهه. ولكـن لمـا جـاء عهـد "دنلـوب" كـان أمـر المبعـوثين وحده لا يكفي، وأصبح الأمر محتاجاً إلى ما هو أكبر وأوسع انتشاراً، فكـان الرأي أن تنشأ أجيال متعاقبة من "تلاميذ المـدارس" في الـبلاد، يرتبطـون ارتباطـاً وثيقاً بهذا التحول، عن طريق تفريغهم تفريغاً كـاملاً من ماضيهم كلـه، مـع هتك أكثر العلائق الـتي تـربطهم بهـذا الماضـي اجتماعيـاً وثقافيـاً ولغويـاً، ومـع ملء هـذا الفـراغ بـالعلوم والآداب والفنـون، ولكنهـا فنـونهم هـم، وآدابهـم هـم، وتاريخهم هم، ولغاتهم هم، أعني الغزاة" (مقدمة "المتنبي" - ص٢٩).

وبحسب تحليل محمود شاكر فإن "هـذا الجيـل المفـرغ مـن ماضـيه" الـذي ينتمـي هـو إليـه قـد تم مـلء فـراغ ماضـيه بمـاض غـامض بائـد ليـزاحم ماضـيه الحـي الإسـلامي فظهـرت الـدعوات إلى الفرعونيـة والفينيقيـة وأيـضاً: "في ظـل هـذا التفريغ المتواصل، وهـذا التمزيق للعلائق، وهـذه الكثـرة الـتي تخـرج مفرّغـة أو شـبه مفرّغـة إلى "البعثـات"، وهـذا التحـوّل الاجتمـاعي والثقـافي والـسياسي

المضطرب، وهذا التغليب المتعمّد للثقافة الغازية، بلا مقابل في النفوس من ثقافة ماضية حيّة حياة ما، وباقية على تماسكها وتكاملها، في ظل هذا كله انتعشت الحركة الأدبية والثقافية انتعاشاً غير واضح المعالم، ولكنه يقوم على أصل واحد في جوهره، هو ملء الفراغ بما يناسب آداباً وفنوناً غازية كانت قد ملأت بعض هذا الفراغ، فهي تحدث في النفوس تطلعاً إلى زاد جديد معها" (مقدمة "المتنبي" - ص٣٠).

وهكذا سطا الكتاب على المسرحيات الأوروبية و"مصّروها" وبإمكان القارئ أن يجد وصفاً طريفاً لهذا التمصير في كتاب توفيق الحكيم "سجن العمر" لأنه هو أيضاً بدأ كتابته المسرحية "بتمصير" مسرحيات لكتّاب فرنسيين مغمورين واقرؤوا إن شئتم الوصف التالي "للتمصير": "ما يصلح من المسرحيات الأجنبية لحياتنا العصرية أجري تمصيره، وما يصلح للعهود التاريخية جعل في عهد العرب أو المماليك.. وتخصص مسرح الأزبكية في هذا اللون (..) كان علينا في مجتمعنا الحجابي وقتئذ أن نغيّر في العلاقات الاجتماعية الموجودة بين الرجال والنساء في مجتمع سفوري.. كنا إذا أردنا اقتباس مسرحية أجنبية يلتقي فيها رجل بامرأة وقعنا في حيص بيص.. كيف نضع فوق خشبة المسرح المصري وقتئذ رجلاً وامرأة وجهاً لوجه لا تربطهما صلة رحم.. كان من المستحيل أن نجعل زوجة فلان "تتكشف" على زوج علانة.. كنا نتحايل على ذلك بشتى الطرق.. فنجعل هذه المرأة ابنة عم ذلك الرجل أو أنه هو ابن خالتها وهكذا.." ("سجن العمر"، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٩٨).

وكذلك كانت السمة العامة للكتابات في الفلسفة أو الاجتماع أو السياسة سمة تلخيص أو سطو (أقول: يصح هذا أيضاً على عصرنا وكمثال أدعو القارئ إلى رؤية المناهج الجامعية لفروع الفلسفة أو علم النفس أو علم الاجتماع التي هي تلخيصات لا فائدة منها ولا إبداع فيها) وكان السطو في القصة أيضاً منهجاً

للكتاب (وقد "ضبط" كبار الكتاب مثل المازني وهم يسطون. وبلغ الأمر بالمازني مثلاً أن يسطو على رواية كان قد ترجمها سابقاً هو نفسه ونشرها!).

وثارت قضية القديم والجديد في الصحف وظهر في النقاش ميل مزدوج كما يقول شاكر: "ميل ظاهر إلى رفض "القديم" والاستهانة به دون أن يكون الرافض ملماً إلماماً ما بحقيقة هذا "القديم"، وميل سافر إلى الغلو في شأن "الجديد" دون أن يكون صاحبه متميزاً في نفسه تميزاً صحيحاً بأنه "جدد" تجديداً نابعاً من نفسه، وصادراً عن ثقافة متكاملة متماسكة" (مقدمة "المتنبي" - ص٣١)

- في خضمّ هذا التفريغ "كان هناك جانب راكد مختنق، لم يفرغ هذا التفريغ، ولكن ضرب عليه حصار مفزع وبيل مهين. هذا الجانب كان هو الوارث للماضي المتكامل المتماسك، ولكنه كان يزداد على مر الأيام تخلخلاً وتفككاً وحيرة وانطواء. يمثل هذا الجانب جمهور المتعلمين المنتسبين إلى الأزهر ودار العلوم وأشباههما. كان أكبر هم هذا الجانب، في هذا اليم المتلاطم من حوله، هو محاولة المحافظة على الماضي محافظة ما ولكن قبضته كانت تسترخي شيئاً فشيئاً تحت الحصار، وتحت القذائف المدمرة التي يرمى بها، والتي تزلزل نفوس أبنائه من قواعدها" (مقدمة "المتنبي" - ص٣٢)

لأجل صدم هؤلاء بالثقافة الغازية وتعريفهم "بما عندها من نظر ورأي في آداب العربية وعلومها وفنونها وتاريخها ودينها أيضاً" (..) انبرى أناس إلى نشر أفكار الاستشراق.. "المرتبط كل الارتباط بالاستعمار والتبشير، أي بتدمير الأمم المستضعفة وتحطيم ثقافتها وآثارها وماضيها كله" (مقدمة "المتنبي" - ص٣٢).

ويرى شاكر أن "الجيل المفرغ" هو "جيل تلخيص وسطو"، "سطو بين أو خفي على أعمال ناس آخرين يكتبون في لغاتهم بألسنتهم، ويعبرون عن أنفسهم وعن حضارتهم وعن ثقافتهم لا عن أنفسنا أو حضارتنا أو ثقافتنا نحن" (مقدمة " المتنبي" - ص٣٩).

ويتوجه شاكر، لأسباب ما، توجهاً معاكساً لتوجه جيله، ولعل هذا التوجه يتضح في موقفه من الاستشراق والمستشرقين فخلافاً لمثقفي جيله كان يرى في المستشرقين قوماً "جمهرتهم غير قادرة أصلاً على تذوق الآداب تذوقاً يجعلها حية في نفوسهم قبل أن يكتبوا، وهم أيضاً مسلوبوا القدرة على أن يبلغوا في لسانهم الذي ارتضعوه مع لبان أمهاتهم مبلغاً من التذوق، يعينهم على التعبير عنه تعبيراً يتيح لأحدهم أن يكون له شأن يذكر في آداب لسانه ولهذا العجز آثروا أن يكون لهم ذكر بالكتابة في شأن لغات أخرى يجهلها أقوامهم" (مقدمة "المتنبي"- ص١٧).

وهو ينقل ما قاله لأحمد تيمور معلقاً على مقاله مرجليوث "أنا بلا شك أعرف من الإنجليزية فوق ما يعرفه هذا الأعجم من العربية أضعافاً مضاعفة، بل فوق ما يمكن أن يعرفه منها إلى أن يبلغ أرذل العمر، وأستطيع أن أتلعّب بنشأة الشعر الإنجليزي منذ شوسر إلى يومنا هذا تلعّباً هو أفضل في العقل من كل ما يدخل في طاقته أن يكتبه عن الشعر العربي، ولكن ليس عندي من وقاحة التهجم وصفاقة الوجه، ما يسوّل لي أن أخط حرفاً واحداً عن نشأة الشعر الإنجليزي. ولكن صروف الدهر التي ترفع قوماً وتخفض آخرين، قد أنزلت بنا وبلغتنا وبأدبنا، ما يبيح لمثل هذا المسكين وأشباهه من المستشرقين أن يتكلموا في شعرنا وأدبنا وتاريخنا وديننا، وأن يجدوا فينا من يستمع إليهم، وأن يجدوا أيضاً من يختارهم أعضاء في بعض مجامع اللغة العربية!!" (مقدمة المتنبي- ص١٧)

- وفي الجامعة بدأ شاكر يستمع إلى محاضرات د.طه حسين عن الشعر الجاهلي فرأى أنها سرقة مفضوحة من مرجليوث فأذاع ذلك بين الطلاب ثم تصدى لحسين في قاعة المحاضرات وأعرب له عن رأيه في أن الشعر الجاهلي عند قراءته قراءة "تذوقية" يتميّز عن الشعرين الأموي والعباسي وأن هذه القراءة يجب أن تسبق الحكم بصحة أو عدم صحة الشعر الجاهلي، وشكك في صحة

ما يقوله د.طه حسين عن أنه يطبق منهج ديكارت في الشك إلى آخر هذا الخلاف الذي لا يهمنا هنا ولكن الواضح أنه أثر في شاكر كما يقول ودفعه إلى ترك الجامعة والهجرة من مصر في منتصف عام ١٩٢٨ إلى الجزيرة العربية حيث ظل سنتين ثم عاد إلى مصر.

- وفي عام ١٩٣٥ كلّفه صديقه "فؤاد صروف" - صاحب مجلة "المقتطف" بالمساهمة في عدد خاص عن المتنبي يصدر في ذكرى مرور ألف عام على وفاته فكان أن كتب كتابه عن المتنبي، وكان هذا الكتاب موضوعاً لمعارك صحفية جديدة مع من كتبوا بعده في الموضوع (طه حسين والدكتور عبد الوهاب عزام وغيرهما) تخللتها اتهامات بالسرقة وجدل حول موضوع حياة المتنبي وشعره ليس له مكان هنا.

- وبعد عقود من الانقطاع عن النشر (أو شبه الانقطاع) عاد شاكر فنشر مجموعة من المقالات في مجلة الرسالة عام ١٩٦٤ تناولت بالنقد العنيف مقالات كان ينشرها لويس عوض في صحيفة الأهرام عن "رسالة الغفران" للمعري وجمعها في كتاب سماه "أباطيل وأسمار" تضمنت جملة من الآراء الهامة المتعلقة بالهوية الثقافية العربية الإسلامية وما يميزها عن الثقافة الغربية الغازية.

ثانياً: في الرؤية العامة لوضع العرب والمسلمين عند محمود شاكر:

يقول شاكر في مقدّمته لكتاب "المتنبي": "صار بيّناً عندي أننا نعيش في عالم منقسم انقساماً سافراً: عالم القوة والغنى، وعالم الضعف والفقر، أو عالم الغزاة الناهبين، وعالم المستضعفين المنهوبين. كان عالم الغزاة الممثل في الحضارة الأوروبية، يريد أن يحدث في عالم المستضعفين تحولاً اجتماعياً وثقافياً وسياسياً فهو صيد غزير يمد حضارتهم بجميع أسباب القوة والعلو والغنى والسلطان والغلبة. والطريق إلى هذا التحول عمل سياسي محض، لا غاية له إلا إخضاع هذا العالم "المتخلف" إخضاعاً تاماً لحاجات العالم "المتحضر" التي لا تنفد، ولسيطرته السياسية الكاملة أيضاً. ومع أن هذا العمل السياسي

المحض المتشعب، قد بدأ تنفيذه منذ زمن في أجزاء متفرقة من عالمنا، إلا أنه بدأ عندنا في مصر، قلب العالم الإسلامي والعربي، مع الطلائع الأولى لعهد محمد علي، بسيطرة القناصل الأوروبية عليه وعلى دولته، وعلى بناء هذه الدولة كلها بالمشورة والتوجيه. ثم ارتفع إلى ذروته في عهد حفيده إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي الخديوي، حتى جاء الاحتلال الإنجليزي في سنة ١٨٨٢ وبمجيئه سيطر الإنجليز سيطرة مباشرة على كل شيء، وعلى التعليم خاصة، إلى أن جاء "دنلوب" (في ١٧مارس ١٨٩٧) ليضع للأمة نظام التعليم المدمر الذي لا نزال نسير عليه، مع الأسف، إلى يومنا هذا" (ص٢٨)

لم يستعمل شاكر مصطلح "التبعية"(الذي ساد في الكتابات عن العالم الثالث في الستينات والسبعينات) غير أن هذا التحليل يلامس هذه النظرية وفي مرات قليلة يتنبه شاكر إلى صلة الوصل بين الشعوب المقهورة في البلدان المستعمرة مسلمين وغير مسلمين غير أن كل تركيزه في التحليل على المواجهة التاريخية بين الغرب والمسلمين. ورغم أن التاريخ يشهد بصحة وجود هذه المواجهة غير أن شاكراً لا يتمتع بالدقة الكافية في تأريخه للحروب الصليبية وهو خطأ ذو نتائج راهنة فادحة وهو أيضاً خطأ شائع نسمعه مراراً يزعم أن البيزنطيين شاركوا في الحروب الصليبية بصفتهم جزءاً من الصليبيين والحال أن الصليبيين عاملوا الإمبراطورية البيزنطية التي كانت في أضعف حالاتها وعاصمتها القسطنطينية معاملة وحشية ناتجة عن توجههم العدواني العام وانعدام أي مفهوم للتسامح الديني عندهم- خلافاً للشرق عموماً وللإسلام خصوصاً - فالكنيسة الأورثوذكسية كانت بالنسبة إليهم خصماً لا يقل في خصومته عن الإسلام- ومن أسباب ذلك أيضاً السبب الحقيقي لحركتهم وهو السطو والسرقة والغصب والقرصنة.

أما النتائج الراهنة لهذا الخطأ فنجدها في توجه يحس به القارئ دون أن يكون صريحاً للشك في ولاء المواطنين المسيحيين عندنا للوطن وهو توجه مؤسف جداً بل هو توجه مدان يتناقض مع حقيقة توجه التيار التأصيلي العربي المنشود.

وفي كتاب "اباطيل وأسمار" يصف شاكر الغزو الأوروبي للعالم الإسلامي بأنه "غزو خفي الوطء، بعيد المرمى، طويل الأجل، لم يكن غزواً بالمعنى الذي كان الناس يعهدونه يومئذ، أو الذي نعهده إلى اليوم، لم يكن جيوشاً وجحافل لها صليل يقعقع ونقع يثور، فتدك في زحفها الحصون حصناً حصناً، حتى تفرغ من الأرض كلها في شهر أو شهرين، أوعام أوعامين. كان غزواً أقل ما فيه نكاية هو "الجيوش"، وأبلغه افتراساً هو "التجارة"، وأفتكه بالإنسان هو "التبشير"" (ص١٨٣)

وهو رؤية للظاهرة الاستعمارية لا نكاد نجدها في جيل محمود شاكر من مثقفي الجامعة المصرية- فقد كانت مواقفهم تتراوح بين دعوة صريحة لاستمرار الاستعمار- لطفي السيد- وبين دعوة للالتحاق بالغرب ونبذ الشرق- طه حسين وسلامة موسى- ورؤية لبرالية تتوهم أن العلاقة مع الغرب علاقة ندية أو يمكن أن تصبح ندية بتغيير بسيط، وهذا ما نجده بوضوح في كتابات أحمد أمين وفي الكتابات "النظرية" لتوفيق الحكيم (و"يتمتع" هذا الأخير بسطحية خارقة تجعلنا نعجب ممن يعده كاتباً كبيراً بل مفكراً أيضاً..ومنهم اليساريون الذين اهتموا بالحوار معه في مطلع السبعينات)

وعلى نقيض هذه اللبرالية التي كانت موضوعياً أو ذاتياً ترسخ النظام الاجتماعي السياسي التابع فإن شاكراً أظهر رؤية صائبة للظاهرة الاستعمارية بأبعادها التي غطت عليها كتابات ما يسمى "بعصر النهضة". وحتى في المرحلة اللاحقة، مرحلة الحركات الوطنية المعادية للاستعمار، فإن الطبيعة التبعية للنهضويين لم يتم التركيز عليها فقد ساد الوهم بأن النهضويين كانوا يريدون التصدي للاستعمار الغربي عبر تحديث المجتمع ولم تتم رؤية العلاقة الحتمية

بين استيراد ثقافة الغرب والتبعية له (كان مفكر قديم هو ابن خلدون أوعى حين قال"إن التقليد من علامات الاستيلاء!")

يستشهد شاكر برأي"إليوت" موافقاً عليه أن "ثقافة الشعب، ودين الشعب، مظهران مختلفان لشيء واحد لأن الثقافة في جوهرها تجسيد لدين الشعب، وأن السير إلى الإيمان الديني عن طريق الاجتذاب الثقافي ظاهرة طبيعية مقبولة" ("أباطيل.."- ص٢١٧)

"الاستعمار" و "التبشير" و "الاستشراق" ثلاثة أسماء لحقيقة واحدة، يقول شاكر، وهو يهتم بظاهرة "التبشير" ويفهمها فهماً أعم من مجرد قيام مجموعة من القسس بالدعوة إلى دينهم ونشر عقائده، وهو بهذا المعنى قليل التأثير في العالم الإسلامي إذ كان تحوّل المسلمين إلى المسيحية شيئاً نادراً (وإن كان نجاح "التبشير" أكبر في صفوف المسيحيين العرب، وهذه الحقيقة الهامة تغيب عن بال "الإسلاميين" في عصرنا بسبب فهمهم ضيق الأفق للصراع مع الاستعمار الغربي كصراع مع "المسيحية" مما يجعلهم لا يرون التأثير الثقافي الغربي في المسيحيين العرب وتحويلهم عن عقائدهم "الشرقية" المتميزة تاريخياً، وهذا التأثير جعل بعض المثقفين من تلاميذ الإرساليات دعاة للاستعمار الثقافي، وهذه العملية تهم المسيحيين كما تهم المسلمين. وقد بلغ ضيق الأفق باليساريين عندنا أنهم ناصروا التيارات المناصرة للإنجليز في الكنيسة القبطية ضد البابا القطبي وهذا الصراع مستمر إلى الآن وتلعب به الأيدي الصهيونية التي لا يعجبها الموقف الوطني للبابا شنودة من الكيان الصهيوني وغيره).

شاكر يهتم بما يسميه "التبشير الثقافي" وهو القضاء على الإسلام بنشر الثقافة الغربية ونمط الحياة الغربي وفصل المسلمين عن تاريخهم وماضيهم.

وبند أساسي في هذا التبشير هو القضاء على اللغة العربية إما بتدريس اللغة الأجنبية وترسيخها كلغة تعليم أو بالدعوة إلى العامية التي لم تزل تتردد بين عرب معجبين بالغرب "الطهطاوي" إلى مبشرين ثقافيين مثل "سبيلا" و

"ويلككس" إلى سلامة موسى ولويس عوض (وبإمكان القارئ أن يعد أسماء أخرى في بلاد أخرى).

ليس "التبشير" بمفهوم شاكر إذن دعوة للدين المسيحي: "إن توهم "التبشير" دعوة للدين المسيحي أمر باطل، بل هو أحد أدوات الاستعمار الغربي في آسية وإفريقية، ولا يهمه من الدين إلا الغلبة بأي أسلوب كان، حتى يكفل سيادة الحضارة الغربية على حضارات الأمم، ولا سيما أكبر حضارة في عالمنا نحن، وهي الحضارة الإسلامية" ("أباطيل.."- ص٢٥٣).

على أن شاكراً لا يبدو منسجماً في هذا الفهم فهو يعود إلى فكرة نشر المسيحية كهدف بحد ذاته للغرب، أي بغض النظر عن الغلبة والسيادة. وكاتب هذه السطور لا يرى تبرئة الغرب من التعصب الديني الموروث تجاه الإسلام كما يفعل مثقفون كثيرون عندنا (مثلاً جلال العظم) ولكنه لا يرى حصر الموضوع في الصراع الديني كما هي وجهة النظر السائدة عند الإسلاميين، والأحسن فهم الصراع في تعقيداته التي تتضمن عوامل تاريخية ودينية واقتصادية واستراتيجية، وفهم الممارسات السياسية الغربية لا يمكن بغير رؤية هذه العوامل كلها (على الأقل إذا أردنا أن نفهم كيف دعم الغرب لفترة طويلة حركات سياسية إسلامية بسبب عدائها للشيوعية!).

وإذا فهمنا "التبشير" هذا الفهم المعمّم جاز لنا أن نقول إن التبشير إذا كان بمعناه الضيق قد أخفق في البلاد الإسلامية إخفاقاً ذريعاً فإنه قد نجح بمعناه العام نجاحاً باهراً. وقد رأى ذلك "زويمر" فيما ينقله عنه محمود شاكر: "ينبغي للمبشرين أن لا يقنطوا إذا رأوا نتيجة تبشيرهم للمسلمين ضعيفة، إذ من المحقق أن المسلمين قد نما في قلوبهم الميل الشديد إلى علوم الأوروبيين وتحرير النساء" ("أباطيل.."- ص٢٥٤).

هذا النجاح الباهر لم يجد بعد من يصفه: التهديم الذي جرى في كل نواحي البنية الاجتماعية - الثقافية للبلاد الإسلامية وإن من حسنات "أبي فهر" (محمود

شاكر) أنه تنبه إلى ذلك. يقول: "لم ينتصب أحد لوصف هذا التدمير المفزع الذي يشترك في جريمته مثقفون كثيرون، في الأدب، وفي العلم، وفي التاريخ، وفي الفلسفة، وفي الاجتماع، وفي السياسة، وفي الفن كله من مسرح وسينما وموسيقا وغيرها (...) وقد زاد الأمر فلم يبق مقتصراً على التعليم والكتابة والتأليف والصحافة، بل دخل كل بيت دخولاً مفزعاً عن طريق الإذاعة والتلفزيون، بلا رقيب ولا حسيب "("المتنبي"- ص٤٥- الهامش)

"وصف هذا التدمير" وتتبع آثاره ضروري لمن يريد أن يبني بناء أصيلاً ويجدد التجديد الأصيل الذي وصفه الأستاذ شاكر فأحسن وصفه:"التجديد لا يمكن أن يكون مفهوماً ذا معنى إلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متكاملة متماسكة حية في أنفس أهلها، ثم لا يأتي التجديد إلا من متمكن النشأة في ثقافته، متمكن في لسانه ولغته، متذوق لما هو ناشئ فيه من آداب وفنون وتاريخ، مغروس تاريخه في تاريخها وفي عقائدها، في زمان قوتها وضعفها، ومع المتحدر إليه من خيرها وشرها، محساً بذلك كله إحساساً خالياً من الشوائب، ثم لا يكون التجديد تجديداً إلا من حوار ذكي بين التفاصيل الكثيرة المتشابكة المعقدة التي تنطوي عليها هذه الثقافة، وبين رؤية جديدة نافذة، وحين يلوح للمجدد طريق آخر يمكن سلوكه، من خلاله يستطيع أن يقطع تشابكاً من ناحية ليصله من ناحية أخرى وصلاً يجعله أكثر استقامة ووضوحاً، وأن يحل عقدة من طرف ليربطها من طرف آخر ربطاً يزيدها قوة ومتانة وسلاسة"(مقدمة"المتنبي"- ص٣٤- ٣٥)

وهذا تعريف في غاية الأهمية لما أسميه "التجديد التأصيلي" وفيه دقة في التحليل مثيرة للإعجاب(فلعل "أبا فهر" لم يذكر لنا عبثاً غرامه القديم بالرياضيات في عهد الصبا!)

وإنني لأدعو القارئ إلى المقارنة بين صيغة شاكر هذه وصيغة طه حسين الشهيرة في كتابه"مستقبل الثقافة في مصر": "نسير سيرة الأوروبيين ونسلك

طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره.."

صيغة طه حسين بسيطة، مفرطة في البساطة: نسير سيرتهم ونكون مثلهم وهكذا يتم بجرة قلم التخلص من هذه الثقافة المتميزة واستبدالها بالثقافة الأوروبية أما صيغة شاكر فأكثر تعقيداً. إنها تجد نفسها إزاء شيئين: الماضي والمستقبل. كيف نحتفظ بالأصول وكيف نجدد على الطريقة التأصيلية لا على الطريقة الاستلابية التغريبية التي دعانا إليها "نهضويون" مثل سلامة موسى وطه حسين (في إحدى آرائه، هذه الآراء كانت تتغير أحياناً) والتبسيط المفرط والمضلل والأفكار الخاطئة التي يراد منها أن تصبح بديهيات أو مسلمات بكثرة التكرار (مثلاً "المسلمة" القائلة إن كل شيء في الغرب مرتبط ببعضه يؤخذ كله أو يترك كله) هي السمات المميزة للثقافة العربية الحديثة وللنهضويين من شبلي شميل حتى صادق جلال العظم وأشباهه من الأقل شهرة (دون أن يكونوا أقل منه "أصالة" و "موهبة" - مثلاً الذين يعيشون في أوروبا من "المثقفين" العرب)

ثالثاً: مقدمات التأصيلية في الثقافة العربية عند محمود محمد شاكر:

التيار التأصيلي في الثقافة العربية يجب أن يكون بناء في مختلف جوانب هذه الثقافة، وأعمال هذا التيار ذات الطابع السجالي مع "الحداثة" العربية مثلاً أو مع الاستشراق أو مع الكتابات العنصرية المعادية للعرب أو الإسلام هي ذات طابع تمهيدي وحسب. إنها تمهد الأرض للبناء وليست هي البناء نفسه (ويا ليت الظروف المناسبة تجيء سريعاً فلا نعود بحاجة إلى هذه الكتابات كما لا نعود بحاجة إلى آلات تمهيد الأرض بعد أن ينتهي التمهيد ونشرع في البناء) ومع ذلك فإن للموقف التأصيلي مقدمات نفسية وفكرية لا بد له من أن يقوم عليها أعد منها نوعين اثنين توافرا عند الأستاذ شاكر:

أ- مقدمات نفسية: محبة الذات والثقة بالنفس:

العجول يتخيل أن محبة الذات أمر بديهي تقتضيه سنة حفظ البقاء، والقاعدة أن المرء يحب نفسه ويفضلها على غيرها وللاختصار ولعدم الإطالة في هذا الموضوع الذي بحثته مطولاً في أماكن أخرى أقول: القاعدة في الثقافات المستلبة هي العكس: إن المرء يحتقر ذاته وأهله ومجتمعه ويحب الذات الغازية ومجتمعها. يرى كل شيء يميزنا قبيحاً، غير منطقي، لا معنى له ولا مبرر، وهو السبب في كل مشاكلنا الاجتماعية والسياسية إلخ. ويرى كل شيء يميز الغالبين جميلاً، منطقياً، هو السبب في كل ما يتمتعون به من تغلب، حتى لو كانت هذه الميزات عرضية. وبإمكان المرء أن يسوق أدلة مطولة من تاريخ النظر العربي الاستلابي (المستمر حتى الآن) جعلت فيه حتى ميزات من نوع برودة الجو ميزات تسبب التفوق الحضاري (لو كانت الحضارة العربية هي المتغلبة لظهر عند الأوروبيين من يفسر التفوق العربي بحرارة الجو!)

وعلى عكس هذه المقدمة النفسية للتيار المستلب (بفتح اللام) فإن المقدمة النفسية للتيار الثقافي التأصيل هي محبة الذات الحقيقية والثقة بها، ورؤيتها في تمايزاتها، ورؤية المنطق الذي يحكم "تفاصيلها الكثيرة المتشابكة المعقدة" هذا التفهم لتفاصيل ذاتنا الثقافية الحقيقية يكسبنا ثقة بالنفس، وقد رأى القارئ كيف كانت دراسة شاكر المعمقة للتراث العربي سبباً في أن يرى بسهولة تهافت النظر الاستشراقي إلى التاريخ العربي والإسلامي. على أنني في هذه النقطة أرى أن الرؤية العربية لأبي فهر أعمق بكثير من رؤيته الإسلامية، وأعني بذلك ضحالة معلوماته، كما بدت لي، عن تاريخ الإسلام بما هو تاريخ مجموعة كبيرة من الشعوب الشقيقة التي ساهمت كلها بنصيب في هذا التاريخ. وبسبب هذه الضحالة نجد عند الأستاذ شاكر استعمالاً متسرعاً لمصطلح "الأعاجم" ويبدو هذا خصوصاً في كتابه عن المتنبي حيث يفهم منه بعض العداء لشعوب إسلامية هي شريك أساسي في هذه الحضارة وهي مركب من مركبات ذاتنا الحقيقية، ولا نحتاج إلى ضرب أمثلة على هذه الشراكة

فهي واضحة وضوحاً بديهياً. وأقول: إن هذا تسرع من الأستاذ شاكر وليس وجهة نظر ثابتة عنده لأنه كثيراً ما يستشهد بالدور التركي مثلاً ويأخذ على الحضارة الغربية أنها تفرق بين الأجناس ("أباطيل..." - ص٢٣٠)

يستشهد شاكر بقول لسلامة موسى في كتابه "اليوم والغد": "ينبغي أن لا يغرس في أذهان المصري أنه شرقي، فإنه لا يلبث أن ينشأ على احترام الشرق وكراهة الغرب، وينمو في كبرياء شرقي، ويحس بكرامة لا يطيق أن يجرحها أحد الغربيين بكلمة" وأيضاً: "الرابطة الشرقية سخافة والرابطة الدينية وقاحة والرابطة الحقيقية هي رابطتنا بأوروبا" ("أباطيل.." - ص١٤٨)

وعلى العكس من هذا الموقف الداعي إلى مكافحة الغيرة على الذات وعدم محاولة الدفاع عنها كان موقف شاكر منذ البداية موقف "المدافع عن أمته العربية الإسلامية" وهذا الموقف النفسي أراه موقفاً مؤسساً للاتجاه التأصيلي (وإن كنت أجد من الواجب التحذير من الوقوع في موقف شوفيني فالثقة في الذات تتضمن أيضاً احترام الثقافات الأخرى)

ب- مقدمات معرفية: الرؤية الدقيقة للاختلاف الثقافي:

في سجال محمود شاكر المطول مع لويس عوض الذي تألف من مجموع مقالاته مجلد كبير من جزئين (نشره شاكر بعنوان "أباطيل وأسمار") كثير من الإنشاء الساخر الهجائي الذي يشتت الموضوع ولا يحتاج إليه القارئ (وإن كنت لا أرى من حق المصطادين في الماء العكر أن يتخذوه حجة لإهمال جوهر المحاجات الشاكرية. إن شاكراً قد "ضبط لويس عوض متلبساً" بأنواع من الجهل هيهات أن تفيد في تغطيتها تهجمات أصحاب عوض والمعجبين به)

ما أثار إعجابي في هذه المساجلة العنيدة المطولة مع لويس عوض (وآخرين أحياناً ممن دخلوا على الخط مثل مندور والحكيم وغيرهما) والتي نشرت كما قلنا أولاً في مجلة "الرسالة" هو الإحساس الدقيق بالاختلاف الثقافي. وآمل أن أوضح

للقارئ فوراً ما أعنيه بهذا الاختلاف بصورة عامة ولكن التفصيل لا يمكن أن تفيه هذه الدراسة حقه.

إذا كانت كلمات اللغة تعرف ظاهرة "الترادف"، أي اشتراك لفظين في معنى واحد، فإنها تعرف ظاهرة معاكسة هي ظاهرة "الاشتراك"، وهي اشتراك معنيين مختلفين بلفظ واحد. والإشكال في ظاهرة الاشتراك هو أنها مولد سوء التفاهم. الاشتراك إذن هو اتحاد "الدال" واختلاف "المدلول".

وفي العلاقات بين الثقافات المختلفة تبرز للعيان ظاهرة اشتراك حين تتشابه في الاسم أو الشكل بعض مكونات ثقافتين مختلفتين وتختلفان في المضمون وينشأ هنا أيضاً سوء فهم أو سوء تفاهم (سوء التفاهم هو سوء فهم متبادل!)

سوء التفاهم الثقافي الناتج عن ظاهرة الاشتراك لا يخص العلاقة بين ثقافتين مختلفتين كلياً (الغرب والإسلام) أو جزئياً (فلاحينا و أهل مدننا مثلاً) فقط بل يخص أيضاً العلاقة مع التاريخ. وقد تنبه إلى ذلك ابن خلدون ولاحظه في مقدمته في جملة ملاحظاته العبقرية حين تكلم عن "دور الغفلة عن تغير الزمان في أخطاء المؤرخين"

إن التنبه لظاهرة "الاشتراك الثقافي" مقدمة معرفية ضرورية للتيار التأصيلي فبدونها تضيع الحدود وتتشوه المكونات الثقافية بألوان من النشازات الغريبة. وقد تنبه لهذا محمود شاكر وسنضرب للقارئ أمثلة على نضال محمود شاكر ضد هذا الالتباس الثقافي الناتج عن غباء أحياناً وعن سوء نية أحياناً أخرى .

أ- نقد "المركزية الأوروبية" عند توينبي:

يقول شاكر: "آفة العقل الأوروبي، أنه لا يرى في الدنيا إلا نفسه، ولا ينظر إلى الحضارات إلا من خلال ماضيه وحاضره" وهذا التنبه للظاهرة التي نسميها نحن الآن "المركزية الأوروبية" هو من فضائل شاكر المرموقة حقاً وهي دليل إضافي على تميزه عن أفراد جيله في نقاط حاسمة.

توينبي يقول إن اللغة العربية الفصحى هي "اللغة الدينية" للمسلمين وشاكر يقول: "توينبي معذور، حين يعد اللغة الفصحى هي اللغة الدينية لجميع البلدان الإسلامية حتى تلك التي لا تستخدمها في التخاطب. ومن العبث أحياناً إفهام العقل الأوروبي بعض الحقائق التي لا تطابق ما يتصوّر" ("أباطيل.."- ص٢٣٧)

وسبب هذا الالتباس هو الاشتراك بين دالين لهما مدلولان مختلفان: إن "الكتاب المقدّس" هو في أوروبا كتاب للتعبد والصلاة لا يكاد يستخدم في غير ذلك على حين أن القرآن كتاب موجه لكل نواحي الحياة الخاصة والعامة عند المسلمين ومن هنا فإنهم لا يتعبدون بتلاوته وحسب ولكنه يطلب منهم أيضاً فهم القرآن لتطبيقه في الحياة وقد جاء الالتباس من المقارنة بين ظاهرتين متشابهتين في الشكل: تلاوة كل من الأوروبيين وأغلب المسلمين لنصوص دينية بغض النظر عن معناها وقاد هذا إلى سوء الفهم الخاص بظاهرة الاشتراك: الافتراض بأن تشابه الدالين يعني تشابهاً في المدلولين أيضاً.

ب- نقد شاكر لاستعمال ألفاظ "الخطيئة" و "الخلاص" و "الفداء" و "الصلب" في الشعر العربي الحديث:

شعراؤنا الحديثون يتعاملون في كثير جداً من الحالات مع الكلمات بطريقة الطفل الذي يعجبه بريق الأشياء ويغفل عن مضمونها فتراهم يسارعون إلى الكلمات البراقة التي فيها جديد وتوحي بمضمون عميق قد يكون سراباً.

وفي عهد شاكر (منتصف الستينات، تاريخ نشر المساجلة التي نحن بصددها) ساد عند الشعراء استعمال ألفاظ "الخطيئة" و "الخلاص" و "الفداء" و "الصلب" فتصدى لهم "أبو فهر" بنقد تحليلي صائب نلخصه فيما يلي: إن هذه الألفاظ ذات دلالة محددة مستندة إلى العقيدة المسيحية وليس لها تاريخ أو أثر في حياة المسلمين كتاريخها وأثرها في حياة المسيحيين. وهو يشرح شرحاً جيداً أميناً هذه الكلمات الأربع وفقاً للعقيدة المسيحية (ومن مزايا شاكر المشكورة أمانته فهو ينقل بدقة وبلا تحريف الردود عليه ولا يتجاهل شيئاً منها فلا يضعه

أمام القارئ) ويبرهن أن معناها اصطلاحي يختلف عن معناها اللغوي فالخطيئة هي خطيئة آدم ورثها البشر والفداء والصلب هما عند المسيحيين ما تجشم عبئهما السيد المسيح لتخليص البشر من "الخطيئة" وهذه المعاني غير موجودة في الذهن الإسلامي الذي لا يؤمن بتوارث الخطيئة ولا بضرورة الفداء إلخ ..

وهذا الإيضاح لا يعني أي موقف من العقيدة المسيحية وإنما السؤال الذي يسأله شاكر هو: "ما الذي ألزمهم هذه الألفاظ الأربعة، ولم يضعوا مكان "الخطيئة" مثلاً "الإثم" أو "الذنب" أو "الحوب" أو "المعصية" أو "الزلة" أو ما شئت؟ وكيف تواطؤوا، على تباعد الديار والأوطان، على هذه الكلمة، وأي سحر فيها؟ ولم قالوا "الفداء" وأكثروا، ولم يقولوا قط "الكفارة"؟ ولم قالوا "الصلب" و"الصليب"، ولم يقولوا "الشنق" و "المشنقة" وهي أشهر وأعرف وأكثر استعمالاً إلى اليوم؟ ولم قالوا: "الخلاص"، ولم يقولوا "النجاة"؟"

هذا التواطؤ على اختيار هذه الألفاظ الأربعة من بين البدائل العديدة دليل عند شاكر على أن الأمر ليس مصادفة. ("أباطيل.." ص٢١٥)

شاكر يرى أن في الأمر مؤامرة تبشيرية يتم فيها إدخال عقائد مسيحية خلسة عبر إدخال كلمات دالة عليها.

وبرأيي فإن في هذا مبالغة ولكن هذا المثال مهم ويحسن بنا النظر إلى حقيقته بصورة مختلفة قليلاً: إن هذا المثال هو فيما أرى أحد الأمثلة على التفضيلات الجمالية الاستلابية فإن "الصلب" أجمل عند المستلب من "الشنق" لأن "الصلب" هو من مصطلحات ثقافة الغالبين، الغرب، على حين أن الشنق عادة من "عاداتنا" (وأنعم وأكرم!) وبالمثل الكلمات الأخرى. والقاعدة واحدة: "الإفرنجي برنجي"، "زامر الحي لا يطرب" ولا يتخيل أحد أن هذا التفضيل الجمالي يخص المسيحية بحد ذاتها فما كان المسلمون ليروا هذه الألفاظ جميلة بحد ذاتها لو لم يكن الإسلام دين أمة في وضع هزيمة ولو لم تكن المسيحية دين الغالبين.

ج- نقد شاكر لاستعمالات كلمة "الدين":

يتتبع شاكر ببحث صبور المفهوم الإسلامي لكلمة "دين" ليميزه عن الاستعمال الغربي لهذه الكلمة "فمن أجل ذلك رأيت أن أكتب هذه الكلمات، ثم أتبعها ببعض البيان عن معنى "الدين" عندنا، وهو، وإن لم يكن مجهولاً منذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحق من ربه، إلا أنه قد انتهى إلى أن يكون كالمجهول، بعد أن غلبت على ديار الإسلام حضارة نابعة من تراث أهل الكتابين المذكورين في كتابنا المنزل، وذلك لأنهم يستخدمون لفظ "الدين" للدلالة على شيء يأبى ديننا نحن أن يسلم بدلالاته إباء مطلقاً. ثم شاع اللفظ عند عامة أهلنا بالمعنى الذي جاء في تراث أهل الكتابين، فدخل على معنى "الدين" ما ليس منه، وحدث اختلاط وفساد، كلاهما يؤدي إلى سوء التفكير، وإلى ضلال النظر عن الحق الذي أمرنا باتباعه" ("أباطيل..." ص٥٢٥)

ولن نسوق هنا تفاصيل هذا التحليل المطول الصبور لما يفهمه كل من "المسلم" و "المسيحي" و "اليهودي" و "المجوسي" لهذه الكلمة بحيث لا يفهم الواحد منهم من دين الآخر إلا ما هو مشترك من التعبد لرب دون ما هو مميز لكل دين على حدة. ما نريد التركيز عليه هو شعور شاكر الحاد بضرورة التمييز بين المعاني المختلفة للألفاظ:

"نحن أحوج ما نكون إلى الدقة والتغلغل والنفاذ إلى أعماق المعاني والألفاظ، بلا حيرة ولا بلبلة ولا عي عن بلوغ أقصى ما نطيق من التمييز" ("أباطيل..."- ص٥٢٦)

وفي الكتاب متابعة لألفاظ أخرى مثل "الرجعية" و "الثقافة" و"السلفية" وتتبع مختصر لتاريخ استعمالاتها يبلغ من رهافة الحس التاريخي والنسبي ما يجعلنا نأسف لضياع قسم كبير من جهد شاكر في الكتابة الإنشائية الهجائية التي ترهق القارئ من جهة والتي تجعلنا نأسف لتبدد جهود هذا الكاتب الموهوب في مثل هذا الإنشاء غير المفيد من جهة أخرى. وليته صرف هذا الجهد في ابتكار

تحليلات دقيقة مثل التي قدمناها في هذا المقال إذاً لكانت خدمة لا تقدر بثمن لهذه الثقافة العربية.

خاتمة:

يقول محمود شاكر في مضمار نقده لتوينبي: "العقل الذي لا يتصور أن الحياة البشرية قادرة على صنع الحضارات، بلا استناد إلى "طريقة العيش الغربية" و "اعتناق مبادئ الحضارة الغربية"، عقل قد أسقط من حسابه أن الحضارات قامت وبادت من قبل أن تكون الحضارة الغربية وأصولها جميعاً على ظهر الأرض، وأن هذه الحضارة إذا بادت واستؤصلت، فالإنسان أياً كان بعد ذلك، قادر على أن يبني حضارة جديدة تناقض هذه الحضارة الغربية في "طريقة العيش"، وفي "المبادئ" التي تدعيها" ("أباطيل.."- ص٢٢٩)

وأقول: إن لهذه الحضارة الغربية إبداعات هائلة ومحاسن لا يمكن ولا يجوز إنكارها لصالح البشر غير أن جوانبها اللاإنسانية ما عادت تخفى على حكماء الغرب قبل أي أحد آخر وربما أكثر من أي أحد آخر وإن ترك المجال لتجارب حضارية أخرى وعدم محاولة قهر هذه التجارب المختلفة لصياغة البشرية كلها على القالب الغربي هو أمر فيه الخير للبشر كلهم بما فيهم إنسان الغرب.

لكن العقل مع الأسف ليس هو المقرر الوحيد للتاريخ البشري وينبغي للتجارب الحضارية أن تثبت أهليتها للحياة ليس فقط بمزاياها الذاتية بل أيضاً بقدرتها على حفظ الذات والدفاع عنها في وجه التهديدات الخارجية وهذا ما أثبتته تجارب حضارات شعوب أمريكا الأصلية التي هي في ذاتها لم تكن أقل قيمة أخلاقية أو حتى أقل تقدما في مجال العلم والتقنية من الحضارة الغازية وليس كما زعم الفاتحون وصدقناهم نحن. إن هزيمة الحضارة لا تعني أن الحضارة المهزومة أقل قيمة بذاتها فحامل البندقية يغلب حياً أعزل دون أن يدل ذلك على أنه، لأنه غلب كل أفراد الحي، "أحكم الجميع" أو "أكثرهم تقدماً" وكل

هذا صحيح ومهم ولكنه مع الأسف لا يكفي. التأكيد على الهوية العربية لا يكفي ليأكل العرب خبزاً أو ليهزموا من يريد بهم شراً. إن الهوية لا غنى للإنسان عنها ولكن ليس بالهوية وحدها يحيا الإنسان!

مع ذلك يبقى العمل على مضمار الوعي والثقافة مهماً ولا غنى عنه ويبقى أمام التيار التأصيلي العربي مهمة إثبات أنه قادر على البناء كما هو قادر على التصدي للاستلاب الثقافي.

الطريقة التي استقبل فيها كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" في الساحة الثقافية العربية هي مؤشر نموذجي يشخص حالة هذه الساحة بدقة يندر أن تتوافر في طرق أخرى. ذلك أن ردود الفعل كلها ذات دلالة ساطعة: رد الفعل الغالب وهو عدم المبالاة (وهو ناتج عن عدم الفهم من جانب وعدم رؤية أهمية الموضوع أو بالأحرى الاعتقاد بعدم أهميته من جانب آخر).

ورد فعل ثان هو رد فعل عدائي عبر عنه ممثلون "بارزون" للاتجاه الحداثي العربي مثل "صادق جلال العظم".

ورد فعل ثالث يكتفي بالتحمس للكتاب كمجموعة من الوثائق التي تدين الرؤية العنصرية الغربية.

وكما في الكثير من الحالات يشكل ما يمكن أن نسميه "رد الفعل الغائب" مؤشراً هاماً أيضاً ونعني به رد الفعل الطبيعي على حدث ما حين يتخلف وقوعه، و"رد الفعل الغائب" هنا نراه في رد فعل رابع كان يجب أن يرى العلاقة الوثيقة لموضوع الكتاب بالثقافة العربية الحديثة، العلاقة الداخلية لا الخارجية. فإن تحليل الاستشراق ليس تحليلاً لذلك "التراث البحثي" الغربي فقط، بل هو أيضاً تحليل لمكون أساسي من مكونات الثقافة العربية الحديثة، مكون نتج عن "اجتياف" أو "استبطان" وجهة النظر الغربية في المجتمع والثقافة العربيين التقليديين. والتحليل الذي يتناول ردود الأفعال المذكورة أعلاه يمكن له أن يكون (بل يجب أن يكون) موضوع بحث مستقل هو إسهام في الحوار مع هذا الكتاب الهام الذي لا يمكن تخطيه لأنه التصق بموضوعه التصاقاً غير منفصل (بعض الكتب يلتصق بموضوعه فلا ينفصل عنه حتى لو كان الكتاب لا يحتوي نظرية صحيحة تماماً تحيط بموضوعها فلا تترك منه شاردة أو واردة وذلك بسبب قوة العمل النظري المبذول فيه ومن أمثلة ذلك "احتكار"

كتاب فرويد لتفسير الأحلام لموضوعه و"احتكار" كتاب ماركس "رأس المال" لموضوع تحليل الاقتصاد الرأسمالي بحيث لا مهرب للباحثين من ذكره ولو من باب المعارضة عند كل محاولة لتحليل هذا الاقتصاد).

هذا التحليل ليس موضوع هذا المقال بل أنا هنا أريد إظهار بعض أوجه استبطان النظرة الاستشراقية في الثقافة العربية وهذا ما يبدو لي بكل صراحة أجدى بكثير من تحليل ما يكتبه الغربيون عنا فأساس مشاكلنا وأساس حلها أيضاً هو تصحيح نظرتنا لأنفسنا ولكن هذا موضوع آخر..

سأتناول إن شاء الله ثلاثة جوانب من جوانب استبطان النظرية الاستشراقية في الثقافة العربية الحديثة:

أ- شرقنة الشرق:

أحد المفاهيم الأساسية التي ابتكرها إدوارد سعيد في كتابه المذكور هو مفهوم"الجغرافية التخيلية":"ذلك أن مواضيع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب،من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية ،دون أن نقول شيئا عن كونها كيانات تاريخية،هي من صنع الإنسان"(١)

"إن الشرق يشرقن" ومن البديهي أن أحداً من الشرق "لم يكن يعرف" أنه من الشرق قبل الغزو الأوروبي العسكري ثم الثقافي (وأحياناً الثقافي ثم العسكري..إلخ) ومنذ ذلك الحين صار من المألوف أن تقرأ في الكتابات العربية وتسمع في الأحاديث اليومية وترى في السينما عبارة "نحن الشرقيين .." ومن يتابع النتاجات الثقافية العربية في مطلع عصر النهضة فسوف يرى مفهوم "الشرق" يستعمل بديلاً عن مفاهيم نستعملها الآن مثل "العروبة" و"العالم الإسلامي" إلى آخره وهذا يشمل على حد سواء المستغربين في الثقافة العربية النهضوية والأدباء المتمسكين بالتراث العربي الإسلامي ومن أمثلة النوع الثاني أمير الشعراء شوقي الذي يكثر في قصائده هذا التعبير مثلاً: "كلنا في الهم شرق" وفي شعر حافظ عن مصر:

أنا تاج العلاء في مفرق الشرق ودراته فرائد عقدي

ومن الشعر الذي يتضح فيه التداخل بين مفهوم "الشرق" وما ندعوه الآن الوطن العربي:

كلما أنّ في العراق جريح   لمس الشرق جنبه في عمانه

والاستمرار في نسبة الذات إلى هذا الموقع "الجغرافي التخيلي" مستمر إلى الآن فكثير من عاداتنا نسميها "العادات الشرقية" وكأننا حكم علينا أن لا نستطيع تعريف هويتنا إلا بصورة سلبية: "إننا ما يقابل الغرب" أي "ما ليس غرباً" وهذا معنى "إننا شرق". ومن الهجائيات الجالدة للذات التي ازدهرت خصوصاً بعد هزيمة عام ١٩٦٧ ما كتبه نزار قباني:

قتلتنا في مقاهي الشرق حرب الكلمات ..

إن كثيراً جداً من الهويات الزائفة ظهرت بالترافق مع "الهوية الشرقية" ولنسمها توازياً مع مصطلح الأستاذ سعيد "الهويات التخيلية" وإذا كانت "الجغرافية التخيلية" نتاجاً لبنى اجتماعية سياسية قسمت العالم وفقاً لمناطق نفوذ تمتلكها جماعات بشرية كبيرة متميزة فإن "الهويات التخيلية" عندنا لم تنتج مثل "الجغرافية التخيلية" عن عوامل داخلية لها على كل حال أصل مادي موضوعي ما بل نتجت هذه الهويات التخيلية عن عامل استلابي محض هو محاولة الذات لبس ثوب الهوية التي تعجب المرجع الاستلابي الذي هو الغرب. مثلاً لم تظهر هوية تخيلية مثل "الهوية الفرعونية" بسبب وجود الآثار الفرعونية أو ترجمة نصوصها وفك رموزها وإنما ظهرت لأن المثقفين الذين اعتبروا "الفرعونية" هويتهم تلبسوا بهذه الهوية بعد أن لاحظوا إعجاب الغرب بالآثار الفرعونية (الفرنسيون أحبوا الآثار الفرعونية لأن الفراعنة لم يهزموهم في معركة المنصورة ولم يأخذوا قديسهم لويس التاسع أسيراً في دار ابن لقمان تحت رعاية الطواشي صبيح الرؤومة فقد بدا لهم تاريخ مصر القديم حليفاً ضد تاريخها الإسلامي تماماً كما حاولوا بلا نجاح أن يتخذوا من تاريخ المغرب الكبير

الأمازيغي قبل الفتح حليفاً ضد تاريخ هذا المغرب الإسلامي) وما ينطبق على الهوية التخيلية الفرعونية في مصر ينطبق على الهوية التخيلية الفينيقية في لبنان وعلى هويات تخيلية أخرى أقل حظاً بالرواج.

إن اعتبار المرجع الغربي هو الحكم الفاصل الذي يصدر أحكام القيمة على كل شيء محلي بما فيه أحداث التاريخ (كم تم الاستشهاد بعبارة غوستاف لوبون: ما عرف التاريخ أرحم من العرب) والإنجازات العلمية (اكتشاف أهمية ابن خلدون بعد أن قال عنه توينبي ما قال) والأدبية (ما هو السر في أن ألف ليلة وليلة وهي الوحيدة من القصص الشعبية عندنا التي اشتهرت في الغرب هي الوحيدة التي نتباهى بها؟ وهل كانت لتساوي شيئاً لولم تتلق ختم المصادقة على أهميتها من المرجع الأوروبي؟) هو سمة عصرنا إلى الآن فنجيب محفوظ تختلف قيمته بين ما قبل اليوم الذي أعلنت فيه لجنة نوبل منحه الجائزة وما بعده.

وحتى الفلاسفة الغربيين لا نعترف بقيمتهم حتى يعترف بهم الغرب (أعطوني مثالاً واحداً على فيلسوف غربي مغمور في بلاده اكتشفه مفكر عربي وفي الحقيقة ما يجري عندنا هو أن الفيلسوف تظل له قيمة ما دامت له قيمة هناك وانظروا إن شئتم إلى صعود سارتر ثم هبوطه عندنا فنحن "صعّدناه" لا لأننا كنا حقاً قد رأينا بصورة مستقلة قيمته ونحن "هبطناه" لا لأننا رأينا بصورة مستقلة عيوبه بل نحن ببساطة استوردنا تقويمه كما نستورد كل شيء).

مع ظهور الثقافة العربية الحديثة اختفت قدرة العرب على تقويم أنفسهم، إن التقويم يجب أن يأتي من المرجع، حتى لو تمثل بشخصية متواضعة نسبياً، آثاري فرنسي مثلاً:

في رواية توفيق الحكيم "عودة الروح" يعرب مفتش الري الإنجليزي عن احتقاره للفلاحين فيتولى الآثاري الفرنسي الدفاع عنهم "شق قلب فلاح من هؤلاء وستجد سبعة آلاف عام من الحضارة". وهذه العبارة هي بالنسبة لبطل الرواية

المصري "محسن" المعبر عن وجهة نظر الحكيم والمتحول لاحقاً في رواية أخرى له إلى "عصفور من الشرق" القول الفصل. هذا القول الفصل لا يمكن للفلاح طبعاً أن يقوله لأنه ليس الطرف المؤهل لقوله، ليس لديه الختم الذي يختم به الشهادة وكشف العلامات إن جاز التعبير وهو غير قادر- كما يتضح من الحوار- حتى على معرفة "أن قلبه يحتوي على سبعة آلاف عام من الحضارة"!

ب- "العلة الجوهرية" التي تسبب التخلف:

إذا كان "الشرق المشرقن"- كما يبرهن إدوارد سعيد عبر كل صفحات كتابه- هو بالنسبة للمستشرقين جوهر ثابت لا يتغير في الزمان والمكان، وهذا الجوهر معتل علة لا تقبل الشفاء، فإن هذا الافتراض استبطنته الثقافة العربية الحديثة كمسلمة من مسلماتها، آخذة طبعاً أولاً بأول الحجج التي كانت تساق للتدليل على هذه "الحقيقة" وبصورة مازوشية غريبة لا تصدق.

في أيامنا هذه تم التعتيم على حقيقة معروفة بل بديهية لدارسي الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وهذه الحقيقة هي أن هذا الفكر كانت تسوده النزعة العنصرية بشكلها "البدائي" الذي هو ببساطة يقوم على نظرية الحتمية البيولوجية التي تقسم البشر إلى أعراق منفصلة كل شيء في نتاجاتها الاجتماعية والعقلية يتحدد ببنيتها البيولوجية الوراثية. وهذا التقسيم اعتبر "حقيقة علمية" على أساسها يتم تحليل كل الظواهر الثقافية اعتباراً من أكبرها مثل الدين حتى أصغرها مثل نص أدبي محدد لكاتب معين (فنحلل نص ابن حزم "طوق الحمامة" بأنه نتاج وجود "دم آري" يسري في عروق المؤلف).

إذا كان "أرنست رنان" قد كتب في هجاء العرب الصفحات الطوال واعتبرهم حين نقارنهم مع الآريين "مثل اسكتش بقلم رصاص مقارنة مع لوحة ملونة غنية" فإن هذا لم يمنع حداثياً عربياً مناضلاً متحمساً مثل الشاعر الزهاوي أن يعده واحداً من الأدلة على أن غير المسلمين يجب أن يدخلوا الجنة:

أيلقى "رنان" في الجحيم و "بخنر" و"دروين" من عن أصلنا كشف السترا!

ثمة كتاب مشترك بين الشاعر إبراهيم ناجي والدكتور إسماعيل أدهم عن توفيق الحكيم(٢) والدكتور إسماعيل أدهم يعرف في الصفحة الأولى من الكتاب- بالمناسبة- بأنه "مستعرب عربي"!. الدكتور أدهم في دراسته يلقي أهمية كبرى على كون والدة توفيق الحكيم تركية الأصل ذلك أن "الذهنية العربية تنقصها الطاقة على التجرد من الذاتية وجعل الظواهر الموضوعية في طبيعتها الموضوعية -وللقارئ أن يلاحظ أسلوب هذا "المستعرب" العربي غير القويم!.(م)- فمن هنا كان الفن العربي مظهراً لتفتح ذاتية الفنان عن نفسه، ومن هنا كان في أغراضه فردياً، لأن الفنان يعيش في حاضره ولا تتجلى له الأشياء في تطورها التاريخي، ولهذا كانت القصة والمسرحية غريبة على فن العرب"(٣)

وبالمناسبة يظهر أن هذا "المستعرب" يعتقد أن الأتراك آريين وهذا كما يعرف اللسانيون غير صحيح ويبقى للقارئ أن يتأمل في الأواليات النفسية التي قادت هذا "الباحث الموضوعي" إلى هذا الخطأ في بديهيات التقسيم اللساني للغات والشعوب بين ما هو "آري" أي "هندي أوروبي" وما هو غير آري أي ليس هندياً أوروبياً مثل الساميين والفنلنديين والهنغاريين والكوريين والأتراك إلخ.

وهذا الحديث عن الفروق بين الساميين والآريين يتردد عند كبار المثقفين فالسمات الأساسية لشعر ابن الرومي تؤخذ عند الناقد الكبير إبراهيم عبد القادرالمازني من كونه ذا أصل آري والأمثلة كثيرة جداً بل لا يكاد يوجد أمثلة أخرى مختلفة فلنكتف بذكر مثال واحد نجلبه من باحث إسلامي محترم هو أحمد أمين: في كتاب أمين المشهور "ظهر الإسلام" تحليل للفرق بين الصوفيين العرب والصوفيين الفرس وهو يستند في التحليل صراحة إلى أحد المستشرقين: "وقد كان الأدب الصوفي نتاجاً لجنسين مختلفين الجنس السامي ويمثله الأدب الصوفي العربي، والجنس الآري ويمثله الأدب الصوفي الفارسي. وبين الجنسين اختلاف كبير في التصوف والإنتاج والمزاج. ومع كراهيتنا

لإرجاع الخصائص إلى الجنس، فإننا نقر إلى حد ما أن الساميين بحكم نشأتهم أقوياء الحس في الغالب، ضعاف الخيال بينما الآريون واسعوا الخيال، كبر في أذهانهم جلال القوى الطبيعية لأنهم نشؤوا في أقطار ذات مناظر طبيعية جميلة جلية فخمة غريبة. وهم أقدر على وصف خلجات النفوس والساميون أقدر على تشبيه ظواهر الأشياء".(٤) وهو يعيد القارئ بعد التفصيل في هذه المحاكمة إلى مرجع موثوق: "انظر براون في كتابه "الأدب الفارسي"".
أما التمييز بين الآريين ("العرق التخيلي"!) والساميين فليس هو ما يلفت انتباهنا في نص أحمد أمين فهذا أمين تمييز عادي (أرثوذكسي كما يمكن للأستاذ إدوارد سعيد أن يضيف) وما نريد التركيز عليه ولفت انتباه القارئ إليه هو الأوالية النفسية التالية التي تسود المحاكمات الحداثية العربية لحد الآن والتي تظهر واضحة في النص

أولاً: ثمة افتراض علة جوهرية مسبقة في "الشرق" أو "المسلمين" أو "العرب" أو – أخيراً "الساميين".

ثانياً لا يتم بحال البرهان على هذه العلة، على وجودها بحد ذاته، بل يتم "التأكد" من وجودها إما باكتشاف الفروق بين أي صفة من صفات هذه الهوية التخيلية الدونية والصفة المناظرة للهوية العليا- المرجع: الغرب- الآريين- إلى آخر هذه الهويات التخيلية، أو يتم اعتبار الفروق برهاناً على وجود هذه العلة.
وإذا كانت الخطوتان الأوليتان للتعامل المعرفي مع الفروق بين الهوية الدنيا- هوية الذات والهوية العليا- هوية الآخر- المرجع هي اعتبارهما دليلاً على وجود العلة الجوهرية في الذات ومؤشراً على وجودها فإن الخطوة الثالثة هي الدعوة إلى التخلص من كل سمة مميزة للذات لأنها سبب ونتيجة للدونية.
وكما في نص أحمد أمين يتم بصورة تعسفية من جهة خلق فروق بدون برهان كاف (فلماذا –مثلاً- كان المتصوف العربي محيي الدين بن عربي "قوي الحس ضعيف الخيال"! أين البرهان على هذه المصادرة!) ومن جهة أخرى خلق

تفسير لهذه الفروق المخترعة (فلماذا- مثلاً- لم يفعل "جلال وجمال وفخامة المناظرة الطبيعية" في الأندلس موطن ولادة ابن عربي وفي دمشق موطن وفاته فعله في الآرين الفرس!).

لنفرض أن تلميذين في صف ما اختلفا في درجة التفوق في الرياضيات: وفقاً لمنطق قد نقول إنه هو في أن يماثل التأويل الاستشراقي وتأويل التلاميذ العرب للاستشراق قد يكون سبب التفوق الأول طويل القامة والثاني قصيرها.

غير أن الواقع أسوأ حتى من هذا المثال إذ أن "جلالة المناظر الطبيعية" لا يسهل تعريفها و"حدها"- على الطريقة المنطقية الصورية- كما يسهل تعريف "القامة الطويلة" و "القامة القصيرة".

غير أن أحمد أمين يبدو متأكداً من أن "الصحراء" أقل "جلالة وفخامة"من الغابة فمن أين أتاه هذا اليقين- الذي هو فيه مخلص كل الإخلاص- ؟

نجد المفتاح في تأكيد ابن خلدون في "أن النفس تعتقد الكمال في من غلبها" وبالتالي بكل شاراته وعاداته (أي بلغتنا المعاصرة: بكل سماته المميزة بما فيه تلك السمات الموجودة بالصدفة والتي لا علاقة لها بواقعة الغلبة).

غير أن لهذا سبباً آخر –نفترض أنه ينبني على هذا السبب- وهو الاحترام الخارق للمرجع الغربي واعتباره معصوماً علمياً لا يأتي أقواله الباطل، وهو، حتى حين يقرر أن العرب- مثلاً- بتكوينهم الجسدي البيولوجي بالذات ذوو مكانة دونية حتمية فإن المثقف العربي الحديث كان يقبل هذا القول على أنه قول العلم غير المنحاز ويستشهد به ويعده أرضية أساسية للبحث.

صفق المثقفون العرب الحديثون طويلاً للإجراءات "الإصلاحية" التركية التي قام بها مصطفى كمال. وهذه الإجراءات يمكن لكل صاحب عقل سليم (أي لأي شخص غير المثقف العربي الحديث!) أن يرى فيها حماقات مضحكة ونكتة كبيرة. غير أن هذه النكتة الواقعية كانت تعكس عصاب المرحلة الجماعي عندنا وعندهم.

يمكن للإنسان بغض النظر عن موافقته أو رفضه أن يرى معنى للقضاء على نظام الخلافة، لفصل الدين عن الدولة والمدرسة، غير أن أيّ إنسان حتى لو كان معادياً للدين ولكنه لم يفقد عقله بصورة نهائية لا رجعة فيها لا يمكن أن يرى معنى لتحويل يوم العطلة من الجمعة إلى الأحد ولا لمنع الطربوش واستبداله بالقبعة!

هاهنا نرى هذه الأوالية البسيطة التي سار عليها الحداثيون الأتراك والعرب: كل ما يميزهم هو بآن علامة على التقدم وسبب له، وكل ما يميزنا هو بآن علامة على التخلف وسبب له وعلى هذا الأساس حاول الحداثيون عندنا إلغاء الأحرف العربية ووضع أحرف لاتينية مكانها. لنفرض أن الولد القصير هو المقصر في الرياضيات: إن "مصلحاً" يفكر بطريقة المثقف العربي الحديث سيلتمس وسيلة لجعله متفوقاً ليس بتعليمه أصول الرياضيات ولكن بتطويله! وعلى سرير بروكوست هذا أراد مثقفون عرب بالفعل في بداية القرن العشرين تمديد المجتمع العربي ليقصروا منه ما طال ويطولوا منه ما قصر بحيث تزول الفروق بينه وبين المجتمع الغربي: "الطريق واحدة فذة ليس لها تعدد وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره.. ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع"(٥)

الدكتور طه حسين اشترك في هذه الدعوة إلى احتذاء طريق الغرب بقضه وقضيضه مع سلامة موسى غير أنهما كانا على قدر كاف من المنطق لينتبها إلى أن الأطروحة الأساسية: "الشرق هو شيء مختلف كلياً عن الغرب ولا يمكن له بحكم طبيعة جوهرية فيه أن يتغير ويصبح غرباً" لا تنسجم منطقياً مع متطلبات دعوتهما هذه إذ هي والحال هذه تشبه دعوة القرد أن يحذو حذو الإنسان!

الحل الذي وجداه كان باتباع أوالية تكاد تشبه أوالية "الإنكار" التي يتحدث عنها التحليل النفسي بصفتها إحدى الأواليات الدفاعية- العصابية- للأنا:لقد أنكرا أن تكون مصر شرقية:طه حسين قال إن مصر يونانية وسلامة موسى قال إن مصر آرية!وهذا الزعم الأخير استفز الأستاذ ساطع الحصري الذي ذكره بأن بعض الشرق المحتقر آري مثل إيران وأفغانستان والهند على حين أن بعض الغرب المحترم غير آري مثل هنغاريا وفنلندا وآستونيا(٦)

ج- تمثيل مجتمع أخرس:

وسمت الثقافة العربية الحديثة منذ نشوئها بسمة الانفصال التام عن المجتمع.لقد كان المثقفون الأوائل في العادة خريجي معاهد ومدارس ذات ارتباط وثيق بالسلطة الاستعمارية(مدارس تبشير،مدارس حديثة فرضت عليها المناهج الغربية)وأما من حيث النسبة العددية لهؤلاء المتعلمين فقد كانوا قطرة في بحر من الأميين(فوق التسعين بالمائة في جميع الحالات)

إن الانفصال بين "العالم"و"العامة"كان قديماً غير أن هذا الانفصال كان مختلفاً في طبيعته كل الاختلاف عن مقابله الحديث سواء أفي وظيفة "العالم"أم في وظيفة "العلم"فخلافاً لحال المثقف الحديث لم يكن العالم في خدمة قوة مهيمنة غريبة(من خارج المجتمع)وخلافاً لحال الثقافة العربية الحديثة لم يضع العلم العتيق على نفسه مهمة الهيمنة على المجتمع ومحاولة تغييره انطلاقاً من نموذج غريب جاهز. وحتى العالم الديني الحديث "حدّثت"المدارس العليا التي اعتادت أن تخرجه بحيث فقدت استقلاليتها التي كانت تتيح لها التعبير المستقل عن مصالح الجماعة الأهلية أو عن الرؤى الدينية القويمة بلا تدخل هوى السلطان.ونتائج التحديث نشهدها في المثالين الذين سنضربهما مراراً: "الأزهر"و"الزيتونة"وهما ليسا الوحيدين.

إذا كانت الثقافة العربية الحديثة كما قلنا قامت على أساس المسلمة الاستشراقية نفسها التي تقول إن الشرق يشكو من عيب جوهري يجعله غير

قادر على أن يتجاوز وضعه المأساوي على الأقل طالما هو محتفظ "بجوهره الشرقي"فإنه ينتج من ذلك منطقياً أن هذا الشرق يجب أن يمنع -لغرض إصلاحه!- من التعبير عن ذاته الحقيقيةلأن هذه الذات تتناقض مع نموذج الأصل الأساسي(الغرب)ومن هنا كان من الملائم عد المجتمع الأهلي مجتمعاً ينبغي إسكاته وترك"النخبة"تتكلم بالنيابة عنه لأنه إن نطق فلن ينطق إلا بلغة "لا تعبر عن عصرها"(:العصر"في الاستعمال المعاصر في الثقافة العربية هي كلمة مرادفة لكلمة"الغرب" فالعصر هو الغرب والغرب هو العصر ومن لم يتطابق مع الغرب فهو لم يتطابق مع العصر والذي لم يتطابق مع الغرب يعيش خارج الزمن المعترف به فالزمن مضبوط على الساعة الغربية حتى لو كانت الشمس تشرق عندنا أولاً)

اللغة الوحيدة المعترف بها هي "لغة العصر" ومن هنا كان مجتمعنا أخرس منذ عصر النهضة فهو لا يتقن لغة العصر لذلك فما هو إلا الطفل يحتاج إلى وصيه ليعبر عنه وهذا الوصي تمثل في النخب المستغربة بتجلياتها العديدة وأسمائها وأيديولوجياتها المتباينة التي تلتقي في نقطة واحدة هي نقطة الاستيراد الجاهز والتي لها طبيعة واحدة هي الطبيعة الوصائية التي تنقلب في التطبيق إلى أنظمة اجتماعية- سياسية شمولية لم تزل قائمة في أماكن عديدة من بلادنا لا يتغير منها إلا أشكالها وأسماء قادتها.

ومحاولة "إنطاق الأخرس" أي التعبير من جديد عن هذه الهوية المكبوتة:الهوية الخاصة المغايرة للمجتمع الأهلي،"الذات الحقيقية" هي المهمة الأجل للتيار الثقافي التأصيلي العربي.

هوامش

(١)"الاستشراق" المعرفة- السلطة- الإنشاء- إدوارد سعيد- ترجمة كمال أبو ديب- مؤسسة الأبحاث العربية- ط٣- ١٩٩١- ص٤٠.

(٢)"توفيق الحكيم"- د.إبراهيم ناجي،د.إسماعيل أدهم- مكتبة الآداب- ١٩٨٤- القاهرة- دراسة "أدهم"نشرت أولاً في مجلة "الحديث"الحلبية لصاحبها الدكتور سامي الكيالي الذي كتب مقدمة للكتاب تاريخها ١٩٩٤٥/١/١٥.

(٣)المرجع نفسه- ص١٢.

(٤)"ظهر الإسلام"- أحمد أمين- الجزء الرابع- الطبعة الخامسة- مكتبة النهضة المصرية- ١٩٨٢- القاهرة- ص١٧٠.

(٥)"مستقبل الثقافة في مصر"- د.طه حسين- دار الكتاب اللبناني- بيروت- ١٩٨٢- ص٥٤.

(٦)انظر مقالاً شيقاً عن هذا السجال الذي دار في العشرينات ورافق إنشاء ما سمي "بالرابطة الشرقية"ومجلتها في مصر: "الرابطة الشرقية وتهمة الإلحاد"- د.عبد العظيم أنيس- مجلة"اليسار"المصرية- العدد الثالث- مايو١٩٩٠.

كيف انبنى التعبير العربي المعاصر؟

مقال في نقد نظرية العروي عن الأيديولوجيا والأدب في المجتمع العربي المعاصر

كتاب العروي"الأيديولوجيا العربية المعاصرة"هو إحدى المحاولات القليلة التي حاولت تقديم تحليل لتكون الأيديولوجيا المعاصرة لا كأيديولوجيا انبثقت بصورة تلقائية بفعل عوامل داخلية صرفة لتعبرعن المجتمع العربي الراهن بل كنتيجة لاستيراد عناصر فكرية غربية وهو لا يريد من هذا- كما سنرى- أن يستنتج أي استنتاجات تدعم مطالب أنصار الأصالة وانتقاداتهم على الفكر والأدب والفن في الوطن العربي المعاصر وبالعكس.

وبسبب أهمية هذه الأطروحات رأيت أن أكرس للكتاب هذا المقال الذي أناقش فيه فقط جانبين من الجوانب الأربعة التي يدرسها هو يدرس نظرة العرب إلى الذات وإلى التاريخ وإلى المنهج الفكري الملائم وإلى الصيغ التعبيرية أو الأشكال الأدبية التي تطابق المرحلة الراهنة.هو يقول أن نظرة العرب إلى الذات هي الوجه الثاني من نظرتهم إلى الآخر الذي هو الغرب وعلى أساس هاتين النظرتين المترابطتين تنبني الأيديولوجيا العربية المعاصرة.ونظرية العروي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة هي موضوع الجزء الأول من هذا المقال وأما الجزء الثاني فموضوعه نظرية العروي عن مسألة الأشكال التعبيرية المطابقة للمرحلة.

١- هل الأيديولوجيا العربية المعاصرة نتاج لحالة خاصة من حالات التثاقف؟

ملاحظات على نظرية العروي في الأيديولوجيا العربية المعاصرة

أولاً- تمهيد عام:عن العروي "المستمر على خطه":

يقول ياسين الحافظ في نهاية المقال الذي أراد فيه أن يؤرخ لتطور وعيه السياسي الأيديولوجي وسماه "تاريخ وعي أو سيرة ذاتية أيديولوجية- سياسية" متحدثاً عن الدرجة الأخيرة التي "صعدها" في سلم هذا التطور: "العامل الأكثر أهمية في هذه المحطة من تطور وعيي الأيديولوجي- السياسي كان كتابات عبد الله العروي، وتحديداً "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" و "العرب والفكر التاريخي" (...) العروي الذي ساعدني (وأقول هذا بكل تواضع) على وعي البعد التاريخي للواقع العربي، والذي شد نظري إلى دور الأيديولوجيا السلفية في عرقلة التقدم العربي والذي أكد على ضرورة انسجام المناهج مع الأهداف، العروي هذا أعطى منظوراتي القومية الديمقراطية كل اتساقها وتكاملها وثبت بعديها التاريخي والكوني"(١).

واضح من هذا الاستشهاد أثر العروي على شريحة من مثقفي المشرق جمعوا بين القومية والماركسية في البدء وإلى هذا الحد لم يكن هناك شيء جديد فقد كان هذا الجمع مألوفاً كما يعلم كل متابع لمجريات تلك الحقبة (الستينات والنصف الأول من السبعينات) أما الأمر الذي امتازوا به لاحقاً على رفاق الفكر فكان التأكيد على دور النخبة المثقفة في تحديث وعيها ثم في نقل هذه الحداثة إلى المجتمع كشرط أساسي لكل برنامج تقدمي يريد النجاح.

وقد تولى ياسين الحافظ هذه الدعوة وأسس "حزب العمال الثوري العربي" وهو اسم مجلجل فخم لمجموعة صغيرة من المثقفين المنعزلين الذين ظلوا على هامش السياسة المشرقية في السبعينات وما بعدها ولم أزل منذ تأسيس هذا "الحزب" إلى الآن استغرب كيف أقدم الأستاذ الحافظ على وضع مثل هذا الاسم (أو الرضا عنه إن لم يكن هو الذي وضعه) متناقضاً مع ما عرف عنه من زهد في الألقاب الثورية الفخمة ومن حديث دائم عن ضرورة الاهتمام بالمضمون الواقعي للسياسة الممارسة وليس بالشعارات والتسميات البراقة التي ترافقها.

صدرت الترجمة العربية لكتاب "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" في بيروت في تلك الحقبة الفكرية الصاخبة التي تلت هزيمة ٦٧ وتلتها على الأثر ترجمة لكتاب "العرب والفكر التاريخي" وتجاوز تأثير هذين الكتابين حلقة الحافظ الضيقة فقد كانت الساحة يومها متعطشة لكل كتاب جديد يريد أن يلقي الضوء أو يبدو كأنه يلقي الضوء على الأسباب العميقة للهزيمة العربية الأليمة وقد رأينا يومها "التشخيصات" لهذه الأسباب تنهال من كل حدب وصوب فمن صادق العظم و"النقد الذاتي بعد الهزيمة" إلى القرضاوي وكتابه "درس النكبة الثانية" إلى غيرهما ومن الطريف أن أذكر هنا أن أسلوب الأستاذ العروي الذي لا يخلو من الصعوبة مضافاً إليه سوء الترجمة الذي أفرد له العروي ذاته تعليقاً مستفيضاً في الطبعة الأولى غير المترجمة المصاغة صياغة جديدة التي صدرت عام ١٩٩٥ (٢) لم يحل دون تأثير الكتابين تأثيراً واسعاً نسبياً فقد أصبح الأستاذ العروي مشهوراً في ساحتنا الثقافية شهرة لعلها ترضي إخواننا المغاربة الذين كان بعضهم حتى وقت قريب يتهمنا نحن المشارقة بتجاهل النتاجات الفكرية والأدبية المغربية (٣). ولعل في هذا التأثير مع صعوبة الفهم وأحياناً مع سوء الفهم كما يعلمنا العروي نفسه في المكان الذي أشرنا إليه عبرة هامة لمن يريد البحث في آليات ظهور الأفكار وتأثيرها في الساحة الثقافية لمجتمع ما ومما ينتج عن هذه الواقعة أن هذا التأثير يتعلق بحاجات هذه الساحة أكثر مما يتعلق بفهم المنظومات الفكرية المستعارة أو بقدرتها على الإقناع(حين يقرأ المرء مؤلفات الحافظ يجد أن كتاب "العرب والفكر التاريخي"أثر به أكثر من كتاب :الأيديولوجيا.."وكتاب "العرب.." أبسط وأكثر عدوانية واستفزازاً ودفاعاً عن النزعة البراغماتية في وجه دعوات الأصالة أو حتى مجرد دعوات التمهل في أخذ العناصر الحضارية الأوروبية).

وما دام العروي قد أعاد اصدار الكتاب عام ١٩٩٥ فإن لنا أن نستنتج أنه ما زال على آرائه القديمة وهو يؤكد هذا بالفعل في هوامشه التي وضعها على

الطبعة الجديدة غير المترجمة كما فهمنا فهو ماينفك في هذه الهوامش يؤكد أن التغيرات في العالم وفي الوطن العربي أكدت صحة ما ورد في الكتاب من وجهات نظر.

لغة الأستاذ العروي العربية سيئة جداً مع الأسف وقد كنت رأيت ذلك قديماً عندما قرأت روايته "الغربة واليتيم" فاكتشفت أنه حتى لو كتب بالعربية فإن كتابته "الأصلية" لن تكون أحسن حالاً من كتابته المترجمة وما كنت لأذكر هذه الملاحظة لو أنه أولاً لا يدبج في المقدمة المذكورة آنفاً صفحات طوالاً من المواعظ في ضرورة إجادة اللغة العربية لمن يترجم ولو أنه ثانياً لا يرتكب أخطاء فادحة في ترجمة المفاهيم الفرنسية ترجمة متحذلقة- لا أجد مع الأسف وصفاً أحسن لهذه الترجمة- فكل عارف باللغة العربية سيستغرب ترجمة المفهوم Humanism بكلمة "المروءة" ذات المعنى المحدد والتي لا يمكن أن يسمح بتغيير معناها لأنها في غاية الأهمية في النظام الأخلاقي العربي وقد ظن أن مجرد اشتقاقها الذي قراه عند اللغويين من "مرء" يكفي لإعطائه الحق بهذه الترجمة وليس الأمر كذلك فهو بالتأكيد يعرف معنى الكلمة الغربية ولكن أشك شكاً شديداً جداً معززاً بقراءاتي لكتبه الأخرى في أنه يعرف حقاً كل ظلال معنى كلمة "مروءة" العربية كما استعملت عبر التاريخ وباختصار لا علاقة بين المعنيين وقد كان من الأحسن له أن يستعمل الترجمة الذائعة "إنسانوية".

ومثل هذا في السوء أنه ينعى على مترجميه العرب كونهم ترجموا العناوين العربية عن الفرنسية بدون العودة إلى الأصل العربي أحدهم مثلاً كما يقول هو ترجم عنوان رواية هيكل "هكذا خلقت" بالشكل "هي هكذا"، حسناً.. الأستاذ العروي وفي الطبعة الجديدة غير المترجمة من الكتاب يسمي مجموعة نجيب محفوظ"دنيا الله" بهذا الاسم"أرض الله"- انظر ص٢٤٧ من "الأيديولوجيا.."- الذي ينم على أنه استند إلى ترجمة ولم يستند إلى الأصل

تماماً كما فعل المترجمون الذين ذمهم! و يسمي حزب لطفي السيد "الحزب الوطني" وهذا الخطأ هو من أقبح الأخطاء فليس الأمر فقط أن العروي ارتكب نفس الإثم الذي عابه على مترجمه فترجم الترجمة الفرنسية للاسم وإنما هو أيضاً خلط بهذه الترجمة الحرفية التي لم يكلف نفسه فيها عناء العودة إلى أي مرجع ميسر عن لطفي السيد أو عن الحركات السياسية والفكرية في مصر مطلع القرن العشرين ليرى أن الاسم الصحيح هو "حزب الأمة" أقول: خلط بهذا فوضع لحزب السيد اسم الحزب الألد عداء له والنقيض التام لتوجهه الفكري والسياسي وهو "الحزب الوطني" الذي أسسه مصطفى كامل وقاده فيما بعد محمد فريد وهو مع هذا الخطأ يخطئ في التاريخ فيخبرنا(ص٥٢)أن" لطفي السيد تولى قبيل الحرب العالمية الثانية إدارة لسان حال الحزب الوطني" على حين أن الصواب هو أن لطفي السيد تولى تأسيس وإدارة "الجريدة"لسان حال حزب الأمة قبيل الحرب العالمية الأولى

وقد تساءلت مراراً وأنا أقرأ مؤلفات الأستاذ العروي التي يبدي فيها بكل جرأة آراء وتفسيرات وتقويمات للمؤلفات العربية القديمة:"هل العروي يا ترى قرأ هذه المؤلفات أم قرأ ترجمات فرنسية لها؟" والمسألة تبقى معلقة حتى يجيب عليها الأستاذ العروي بنفسه والعبد الفقير على الأقل سيقبل هذه الإجابة إن شاء الله والذي أميل إليه الآن هو الإجابة المزدوجة فهو قرأ بعضاً بلغته الأصلية وبعضاً عبر الوساطة الفرنسية التي تجعل من معلوماته في أحيان كثيرة حتى في الأمور التي تخص التاريخ العربي المعاصر بعيدة عن الدقة بل مغلوطة أحياناً.

قد يؤون الأوان ونبرهن بتوسع أنه ما من مفهوم من مفاهيم الأخلاق الكبرى أمثال "المروءة" "الشرف" "الكرم" "الحزم" إلى آخره يمكن للمعاصرين فهم ما كان أسلافنا يعنونه به بدون تدريب طويل في قراءة نصوص التراث. ولفهم هذه المفاهيم لا يكفي لا مجرد الاستعانة الساذجة بمعانيها المعاصرة ولا حتى الاستعانة بالمعاجم القديمة بل يجب "استبطان" أو "تشرب" مفاهيم هذه

الكلمات وظلالها عبر العشرة الطويلة مع سياقاتها والبحث في مجمل البيئة التي رافقت استعمالها وهكذا فقط "قد"،ولا أجد بداً من التركيز على هذه "القد" المتشككة، قد يمكن فهم ما كان أسلافنا يعنونه بها- في حالة مصطلح "المروءة"ابتعد العروي حتى عن المفهوم المستعمل حالياً ولا أجد مفراً والحال هذه من السؤال عن اللغة التي يستعملها العروي في حياته اليومية:أهي الفرنسية؟ وهذا السؤال لا أسوقه طبعاً من باب الاصطياد في الماء العكر بل من باب التساؤل عن جرأة العروي غير المبررة في الكلام الواثق عن مفاهيم عربية لا يمكن لمن كانت لغته الأم فرنسية فهمها!.

هذه حالة من حالات "نظرية التواصل" أي حالة التواصل مع نصوص التاريخ وسنرى حالاً أن الأستاذ العروي إن كان قد أبدى استخفافاً لا يليق به بالتغير الدلالي للمفاهيم عبر التاريخ فإنه كان أذكى بكثير حينما رفض اعتقاد أهل الحداثة والإنسانويين الأصلاء والإنسانويين الدخلاء أيضاً الساذج بالفعالية الآلية والتلقائية لما يسمى "التثاقف بين المجتمعات"(وبالإنسانويين الدخلاء أعني أساساً بعض الأفراد عندنا ممن ليس لديهم من المذهب الإنسانوي إلا كراهيتهم لهويتنا الثقافية الخاصة التي تدفعهم لرفع شعار الإنسانوية في وجه التيار التأصيلي).

ثانياً: في نظرية العروي عن الأيديولوجيا العربية المعاصرة: هل الأيديولوجيا العربية المعاصرة نتاج لحالة خاصة من حالات التثاقف؟

يخبرنا العروي (ص٣٢) أن من أهداف كتابه البحث في "شكل الاتصال بين ثقافتين مختلفتين" وهذه صيغة عامة للمسألة كما يرى القارئ قد تبئنا لو أخذت على حدة أن العروي يريد بحث نظرية التثاقف عموماً غير أننا في هذا الكتاب لا نجد إلا بحثاً في حالة خاصة من حالات التثاقف هي حالة "اتصال بين ثقافتين مختلفتين" هما الثقافة العربية والثقافة الغربية. نرجو من القارئ أن يتابع الروح التجريدية التي يقرأ بها سطورنا هذه فيتغافل عن التدقيق في

مفهومي "الثقافة الغربية" و"الثقافة العربية" فلا يسألنا مثلاً عن التخوم المكانية والزمانية التي تجزئ كلاً من هاتين الثقافتين.

وفي الحقيقة فإن هذه الحالة هي بعد "أخص من الخاصة" إذ أن العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية كما تبدو في كتاب العروي، وكما هي في الواقع أيضاً، ليست هي حالة تأثير وتأثر فكل من الطرفين يؤثر في الآخر ويتأثر به (كما يوحي لنا مصطلح "تثاقف") بل هي حالة تأثير فقط من طرف الغرب وتأثر فقط من طرف العرب والعروي في النهاية لا "يقر بذلك" فقط بل "يقر ذلك" أيضاً بل إنه يعد ذلك طبيعياً بل حتمياً وهو لا ينفك يذكرنا بأن "دعوة الأصالة فارغة من كل مضمون" وحين يوصلنا العروي إلى الهدف النهائي الذي يجب أن نسعى إليه وهو ما يدعوه "العقل الكوني" يقول بكل جرأة "مهما ظهر للبعض هذا المفهوم للعقل الكوني هزيلاً عقيماً فإنه في نهاية المطاف أكثر عطاء من الدعوة إلى المخالفة والتميز، حتى وإن وعدت بما لا عين رأت.. في عالم الأحلام!" (ص٢٠٣ إشارة التعجب وردت في الأصل)

قبل أن نبدأ بعرض نظرية العروي عن الأيديولوجيا العربية المعاصرة والتعليق عليها نرى أن نشرح أولاً ما نعنيه بقولنا إن نظرية التثاقف هي جزء أو حالة خاصة من نظرية التواصل ونعني بهذه الأخيرة النظرية التي تبحث في العوامل التي تحدد طبيعة المعلومات التي يتلقاها كل طرف من الأطراف التي تتبادل المعلومات.

لا يعتبر التواصل أمراً واحداً فهو يتغير مع تغير أطرافه إذ أن نفس المعلومات التي يريد المعلم نقلها إلى الطلاب تستقبل بصورة مختلفة عند كل طالب وكلما زاد الاختلاف في التجربة وفي اللغة ازداد الخطأ في النقل وهذا ما يصعّب التفاهم بين الكبار والصغار وبين الناس من مجتمعات مختلفة بل يمكن أن نقول بوجه عام أن عملية التواصل لا تكون مطلقة النجاح أبداً فنحن والحالة هذه نعتبر أن

سوء الفهم (أو سوء التفاهم) هو القاعدة التي يجب أن ننطلق منها في محاولة للتصحيح المتتالي لأخطاء عملية التواصل.

لنأت الآن إلى التثاقف بما هونتيجة عملية تواصل بين مجتمعين مختلفين وفيها نرى تحولاً في المعلومات التي أخذها المجتمع س من المجتمع ع ولا تخضع كمية المعلومات التي يأخذها مجتمع من الاخر ولا نوعها ولا التغير الحادث فيها إلى عامل الصدفة وحسب فثمة قوانين محددة تسير هذه العملية.

يقول العروي: "عندما يتصل مجتمع ما بآخر فإن التماس بمعناه المادي البسيط لا يهم في شيء إذ قد يحصل أن أحد المجتمعين المتماسين يرفض بكل بساطة أن يرى الآخر. المهم في مثل هذه الحال هو أن نحدد بالضبط ماذا يستطيع كل مجتمع أن يدرك من الآخر. عندما تعرف العرب على الغرب كان هذا الأخير قد قطع أشواطاً كبيرة في معرفة ذاته، ومع ذلك اضطر العرب أن يبدؤوا من البداية. وكانت معرفة العرب للغرب تتسع وتتعمق بقدر ما كان المجتمع العربي يزداد تمايزاً في مبناه الاجتماعي. هذا أمر بديهي وهو بالضبط ما لا يظهر في التحليلات الرائجة اليوم حول ما يسمى بالمثاقفة. تفترض هذه التحليلات خطأً أن المجتمعات شفافة سهلة الفهم والتأثر والتأثير" (ص٦١).

لنتذكر قول العروي عن الغرب "الذي كان قد قطع أشواطاً كبيرة في معرفة ذاته حين تعرف عليه العرب" فلنا عليها تعليق يأتي في حينه إن شاء الله.

نلاحظ هنا تميز العروي عن الماركسيين العرب المعتادين وعن دعاة الحداثة وأنصار التثاقف: خلافاً للأولين هو يطرح موضوع التثاقف كحقيقة مهمة في تفسير "البنية الفوقية"- التركيبة الاجتماعية العربية على حين انهم عودونا على تبني نظرية ميكانيكية للعلاقة بين "البنية التحتية" و "البنية الفوقية" ترى تلازماً حتمياً بين البنيتين يجعل من كل حديث عن قوانين خاصة "بالبنية الفوقية" أي الفكر والقانون والفن إلى آخره حديثاً نافلاً.

وأما دعاة الحداثة وأنصار التثاقف فإنهم هم بالذات من يؤكدون أن "المجتمعات شفافة سهلة الفهم والتأثر والتأثير".

إنها لميزة قيمة من مزايا العروي غير أنه حين يشرع في محاولة إيضاح القانون الذي حدد سيرورة "التثاقف" التي قادت إلى تكوين الأيديولوجيا العربية المعاصرة عاد إلى النظرية المادية التاريخية بل إلى شكلها الوضعي الذي لا يزيد في منهجه التبسيطي شيئاً كثيراً على منهج أوغست كونت و"حالاته الثلاث" وبحتمية صارمة ما فيها ولا ذرة واحدة من الروح النقدية المفترضة في شخصية مرموقة من شخصيات الفلسفة العربية المعاصرة مثل الأستاذ العروي.

نظرية الأستاذ العروي عن الأيديولوجيا العربية المعاصرة تقول ببساطة إن هذه الأيديولوجيا تكونت تحت تأثير عامل واحد لا أكثر ولا أقل هو المواجهة مع الغرب وثمة لحظات ثلاث في هذه الأيديولوجيا اللحظة الأولى هي لحظة "الشيخ" وكنموذج له يأخذ العروي محمد عبده و"الشيخ" يرى السر في تقدم الغرب هوتقديمه للعقل وتخلص دينه من خرافات الكنيسة ولذلك هو يرى أن السر في تخلف الشرق هو ما ورثه من خرافات شابت العقيدة الإسلامية الصحيحة التي رفعت من شأن العقل (لعل هذا ما جعل عبده يقول إنه رأى في أوروبا إسلاماً ولم ير مسلمين على حين رأى عندنا مسلمين ولم ير إسلاماً)

وفي اللحظة الثانية يتقدم إلى الساحة "اللبرالي" (وكنموذج عنه يأخذ العروي لطفي السيد) وهو يرى أن سر تقدم الغرب هو الديمقراطية البرلمانية بينما سر تأخرنا هو الاستبداد.

ويأتي ثالثاً "التقني" وسلامة موسى هو الذي يمثله وهو يرى أن سر تقدم الغرب هو الصناعة والقوة المادية.

العروي يرى أن هذه اللحظات الثلاث ما هي إلا مراحل ثلاث من تطور الغرب وحين تتصدى الأيديولوجيا العربية إلى زرعها في المجتمع العربي فإنها لا تفعل أكثر من تشكيل المجتمع بالتدريج على صورة المجتمع الآخر.

يقول العروي أنه يستعمل مصطلح "الأيديولوجيا" أو "الأدلوجة" بثلاثة معان: أولاً: بمعنى ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع محرفاً بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة. ثانياً: بمعنى النسق الفكري الذي يستهدف حجب الواقع الذي يصعب أو يمتنع تحليله. ثالثاً: وهذا المفهوم كما يقول هو الذي يستعمله في الكتاب بكثرة "الأيديولوجيا هي نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كلياً في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلل فيه أكثر فأكثر. فهي تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه" (ص٢٩)

ومن المفارقات أن العروي الذي هو على طريقته الخاصة داعية لتبني الماركسية يرى أن المفاهيم التي استعارتها الأيديولوجيا العربية من الغرب ذات معان طبقية ولكن هذه الطبيعة الطبقية للمعاني لم تنتج عن البنية الاجتماعية العربية بل عن بنية المنشأ. المعنى الطبقي للمفهوم عنده هو أثر البنية الاجتماعية التي نشأ فيها، ذلك الأثر الذي يلازمه حتى عندما يحتضنه مجتمع آخر، صحيح أن المجتمع لا يستورد اعتباطياً المفاهيم بل يستورد ما يحتاج إليه لكن المفهوم الدخيل لا تربطه بالبنية المستعيرة علاقات واضحة مباشرة. مدلوله الطبقي إن صح التعبير هو وصمة أصله.(ص٢٨)

ويقول إنه بمجرد ما تتم استعارة عنصر واحد ترتسم في أفق المجتمع المستعير مجموع البنية التي ينتمي إليها ذلك العنصر وهذه البنية عندها لا يمكن اعتبارها داخلية أو خارجية تماماً فهي غير حاضرة كلياً ولكنها فاعلة وهو يسمي هذه العملية تمايزاً أو انبناء، عملية يتشكل بمقتضاها مجتمع ما على صورة مجتمع آخر وهي بطيئة واحتمالية لا تتحقق دائماً بالكامل فقد تتوقف في الطريق وتستبدل بغيرها وعند تحليل المستوى الثقافي خصوصاً في المجتمع لا يمكن اعتبار هذه العملية لا واقعاً قائماً ولا مجرد تخيل ووهم.

وكما يرى القارئ فإن هذه النظرية من منظور "المادية التاريخية" المعروفة نظرية مثالية تقلب التاريخ على رأسه مثل جدل هيغل الذي صلح ماركس وضعيته

المقلوبة غير أننا مع ذلك، خصوصاً لأننا لسنا ماركسيين، لا نستطيع طرحها بسهولة إذ تبدو الوقائع وكأنها تؤكد ما فيها فقد حصل بالفعل أن قامت استقطابات اجتماعية على أرضية هذه المفاهيم التي استعارتها الأيديولوجية العربية المعاصرة من الغرب ففي وجه محمد عبده ثار المتصوفة وكثير من الأزهريين:أليس في ذلك تمايز خلق من الخارج يماثل ذلك الذي قام مرة بين الكنيسة ومارتن لوثر والإصلاحيين؟ألم يصطدم الاتجاه اللبرالي العربي بالاستبداد معاوداً سيرة الصراع الأوروبي بين اللبرالية وملوك"الحق الإلهي"؟

يبدو العروي بالفعل مقتنعاً بهذه العملية التي يعيد فيها تاريخ أوروبا نفسه مرة أخرى في غير أوروبا عبده يتمثل لوثر والسيد مونتسكيو وسلامة موسى سبنسر فالمدلول الطبقي خارجي وهذا المدلول الخارجي هو الذي يساعد المجتمع العربي -مع عوامل أخرى- على أن يتمايز وتتبلور فيه الطبقات.

الغرب أيضاً حين يحاور الشرق يحاوره على مستويات مختلفة فالغرب لا يحاور الشرق انطلاقاً من وضعه هو بل من المستوى من التطور الذي بلغه الشرق(لا حاجة بنا إلى القول أن هذا المستوى هو على الدوام أعلى أو يساوي نظيره الشرقي):"المجتمعان العربي والغربي إذ يجتازان فترة تداخل وتشابك لا يستطيعان التحاور في المرحلة الأولى إلا على مستوى الوعي الذهني(لنقل البنية الذهنية)ثم في مرحلة لاحقة على مستوى الوعي السياسي(البنية الاجتماعية)وأخيراً على مستوى الوعي التقنوي(القاعدة الصناعية المادية)"

لقد تشابك المجتمعان فما عاد الواحد منهما يستطيع رؤية نفسه بمعزل عن الآخر:يؤكد العروي لنا ذلك ولا أعرف من أين أتاه اليقين في وصفه لحال الغرب في هذا التشابك:ثمة أسباب وجيهة بالفعل تجعل العربي يصعب عليه أن يقيم نفسه بدون أن يضع صورة الغرب نصب عينيه ولكن لماذا يرى العروي أن العكس صحيح أيضاً؟"إن الأمر المهم هو تحديد تلك النقطة التي تتقاطع فيها كل الأشعة التي تنير الذات وغير الذات فتبيح لمحمد عبده مثلاً أن يدرك بنفس

النظرة محيطه العربي والعالم الغربي، تاريخه الإسلامي وتاريخ الغرب.لا يقف الشيخ تجاه الغرب، ولا الغرب تجاه الشيخ، كما لو كانا كائنين منفصلين.كلاهما مندس في الآخر، شعرا بذلك أم لم يشعرا به.فلم يعد أحدهما يستطيع أن يدرس الآخر من الخارج.لم يعد الغرب يستطيع أن يحكم على محمد عبده إلا بصفته لحظة من مسيرته هو أي الغرب، ولم يعد يستطيع الشيخ أن يعكس مجتمعه بكيفية شاملة وافية تمكنه من الحكم على الغرب باستقلال وتجرد:الغرب حال فيه يلون إدراكه لذاته.القول إن عبده أصاب أو أخطأ، أحسن أو أساء، فهم الغرب أو لم يفهمه، مجرد لغو ما لم ننزله حيث يجب أي حيث يتشابك المجتمعان وينعكس كل واحد منهما في وجدان الآخر وما لم نقرر مسبقاً أن عبده رأى الغرب كما كان الغرب يرى نفسه في مرحلة ما وكما أراد الغرب في مرحلة أخرى أن يراه غيره"

يقول العروي آخر جملة في الاستشهاد الذي سقناه الآن ليفسر لماذا تكلم سبنسر مع عبده حين التقاه بلغة تماثل ما كان محمد عبده يريده رغم أن ما قال لا يمثل رأيه الراهن.

قد نقبل إمكانية أن يكون الغرب يرى في الحالة العربية الراهنة صورة عن مرحلة سابقة له.قد يفعل ذلك.. هو حر أن يرى أو يتوهم ما يشاء! ولكن ما لا يمكن أن نقبله بدون برهان كما يفعل العروي متجاوزاً بديهيات النظر المنطقي أن محمد عبده يرى الغرب كما كان الغرب يرى نفسه في مرحلة ما..كيف حصل ذلك وما البرهان على أن هذا قد حصل؟لا يمكن لهذا أن يقبله العقل إلا بعد البرهان على أن الوضع الذي يعبر عنه محمد عبده يتطابق تماماً مع الوضع الذي كان موجوداً في الغرب في تلك "الحقبة الما"التي يؤكد لنا العروي وجودها وليس ذلك فحسب:إن زعم العروي لا يصح إلا إذا أثبت لنا أن الغرب في تلك الحقبة كان يعبر عن نفسه بالتأكيد بطريقة أحادية متطابقة مع طريقة عبده.

ها نحن أولاء أخيراً مع نظرية العروي الحاذقة وقد كشفت أوراقها وأزاحت اللثام عن نفسها وإذا بها لا أكثر ولا أقل نظرية الخط الواحد الذي تسير عليه الأمم المختلفة :خط واحد في كل شيء"فوقيا"و"تحتيا" الحتمية التاريخية المطلقة في صورتها الأكثر تطرفاً(وأكاد أقول:الأكثر بدائية) وهذه النظرية يسمونها في أوروبا الآن "المركزية الأوروبية" وقد تعالت في أوروبا بالذات صيحات الاستنكار لها أما عندنا فأنصارها كما يعلم القارئ كثر وأسوأ ما فيها أنها مؤثرة بصورتها اللا واعية التي تتسلل عبر الحداثة والنقد الحداثي للهوية الثقافية العربية المتميزة.

يختلط في تحليل العروي القناعة الساذجة بالحتمية(وهي ،ساذجة لأن القارئ يسهل عليه"ضبطه"متلبساً باستعمال هذه النظرية التي لم يعد أحد يؤمن بها بطريقة تدل على أعلى درجات القناعة وهي الاستعمال التلقائي بدون شعور بضرورة الدفاع أو التبرير)مع نزعة براغماتية متطرفة تساق بطريقة استفزازية كلبية اللهجة.

من البديهي وخيارات العروي هكذا أن يكون الغائب الأكبر عن تحليله للأيديولوجيا العربية هو مفهوم الاستلاب مع أنه بالتأكيد يعرفه ويعرفه بالذات بالمفهوم الذي نستعمله به هنا والذي استعملناه في أبحاث سابقة(٤)

هذا الغائب- مفهوم الاستلاب- نراه نحن المفهوم الأهم في تحليل الأيديولوجيا العربية المعاصرة فهذه الأيديولوجيا تكونت على قاعدة الأخذ الآلي للمفاهيم التي صاغتها الحضارة الغربية ليس عن نفسها فقط بل عنا أيضاً وإذا كان مفكروا الغرب بدؤوا يعيدون النظر في مبدأ صلاحية الأسلوب الغربي في الحياة وفي رؤية الكون لكل زمان ومكان بل يعيدون النظر في صلاحيته للغرب بالذات فعلينا أن لا نفعل مثل العروي الذي يكرس كتاباً بكامله هو كتاب "العرب والفكر التاريخي" للهجوم على من يقول في الغرب بتعدد الطرق التي يمكن للحضارات أن تتبعها وللسخرية من العرب الذين يقولون بذلك.

قال العروي في فقرة سابقة وعدنا القارئ بالتعليق عليها أن الغرب حين تعرف عليه العرب "كان قد قطع شوطاً بعيداً في معرفة ذاته"

هذا التعبير غريب جداً فما معنى أن الغرب "قطع شوطاً بعيداً في التعرف على ذاته"؟ هل كان هناك سلم تطور في بدايته لم يكن الغرب يعرف عن ذاته شيئاً ثم قطع شوطاً في هذا التعرف وهو الآن بالتالي قد يكون أنهى عملية التعرف على ذاته؟

لا أجد لهذا تفسيراً إلا إذا فهمنا أن العروي يتبنى بقناعة تامة- لا دخل فيها للنفع و"الإنجاز المستعجل" هذه المرة- نظرية شبيهة بنظرية هيغل تقول إن الروح يتعرف على نفسه عبر التاريخ بحيث لا تكتمل هذه المعرفة إلا مع الزمن، والغرب والحال هذه هو الطرف الإنساني النموذجي الذي يمثل "الروح" وهو المعيار الذي يجب أن تقيس بقية البشرية تطورها عليه وقد كان هيغل والغرب كله مقتنعاً فيما مضى بهذه النظرية المركزية الإثنية المتطرفة ونحن بالفعل رأينا هذا التوجه واضحاً في تحليل العروي الذي ينضح كل سطر منه بالإيمان الأعمى بلا نقد ولا مساءلة أن تاريخ الغرب بكل جزئية من جزئياته هو التاريخ المعياري الذي يجب أن تنسخه نسخة كربونية الشعوب الأخرى وهو لا يرى الأمور بهذه الروح فيما يخص فقط الغرب الحديث- وهنا الشيء المذهل- بل فيما يخص أيضاً التاريخ القديم ومن هنا فقط نفهم لماذا يأسف العروي كل هذا الأسف في مقدمة الكتاب لأن العرب لم يعتنوا بتدقيق ما ترجموه عن اليونانية ولم يحسنوا هذه الترجمة- بتشديد السين- جيلاً وراء جيل كما فعل الأوروبيون.

نتمنى هنا أن ينتبه القارئ إلى هذه النقطة الدقيقة:إن هذا يدل على أن العروي يرى أن البشرية لا تستطيع أن "تعيش بسعادة" أو حتى أن تعيش مجرد عيش إذا لم تنسخ كل المسار الغربي- وبالمناسبة نسبة الفلسفة اليونانية إلى الغرب

الحالي كما صار معروفاً عند المؤرخين الجدد للفلسفة هو أسطورة غربية لا أكثر.

هذا هو السبب الذي يجعلني أقول إن العروي ليس فيلسوفاً حقيقياً لأن الإنسان الذي يقف إزاء ظاهرة بشرية موقفاً تقديسياً لا يتصور فيه إمكانية النقد أو إمكانية أن تكون هذه الظاهرة على غير ما هي عليه، لا يؤمن بالمصادفة ولا بالحرية الإنسانية يمكن أن يكون أي شيء لكنه لا يمكن أن يكون فيلسوفاً.

ولنعد الآن إلى السؤال الذي بدأنا به: هل الأيديولوجيا العربية المعاصرة هي مجرد نتيجة لحالة من حالات التثاقف؟ والإجابة المبدئية التي أنا مقتنع بها تقول: إن هذه الأيديولوجيا العربية المعاصرة هي نتيجة لواقعة الاستلاب وليس لواقعة التثاقف، وكتابة العروي بالذات يمكن عدها نموذجاً لحالة من أشد حالات الاستلاب تطرفاً!.

رؤية العروي النفعية تجعله يقر الأيديولوجيا العربية على منطق "الإنجاز المستعجل" الذي يجعله يرى ضرورة عدم محاكمتها على أساس معايير الصحة والخطأ ما لم يره العروي وما لن يستطيع إقناعنا به دونه وعلى أرضية المنطق النفعي ذاته هو التالي: الخيار التغريبي ساد بالفعل في كل بقاع العالم الفقير فماذا كانت النتيجة إلا مزيداً من الفقر والذل والتبعية؟

٢- العرب و"إشكالية التعبير" في نظرية العروي عن الأيديولوجيا العربية المعاصرة

أولاً- نظرية العروي في الأشكال الأدبية العربية:

شغلت المفكرين العرب –كما يقول العروي- منذ عهد النهضة "إشكالية جماعية" تلخصت في مسائل أربع: مسألة الذات ومسألة التاريخ ومسألة المنهج ومسألة التعبير.

المسألة الرابعة هي التي نحن الآن بصددها وهو يلخصها كما يلي:"بأية صيغة فنية يمكن تمثيل هذه الوضعية المؤلمة والمريبة؟ كيف نكتسب شكلاً تعبيرياً يكون في آن مطابقاً للمرحلة التي نعيشها وذا قيمة كونية حتى يفهمه كل البشر؟" - ص٢٤.

هناك مطلبان للعروي، وعلى رأيه فهما مطلبان موضوعيان لهذه المرحلة الانتقالية "المؤلمة"و "المريبة" يطلبهما من الشكل التعبيري العربي المعاصرهما "مطابقة هذا الشكل للمرحلة" و "حيازته قيمة كونية حتى يفهمه كل البشر".

استعمال أخينا العروي لكلمة "مريبة" رابني!فأنا أرتاب بعد تجربتي مع كتابات العروي في فهمه الدقيق للكثير من الكلمات العربية التي يستعملها.لنأخذ الآن استعماله هذا:قد نفهم كيف تكون المرحلة مؤلمة ولكن كيف تكون "مريبة"؟هل نضيف "مريبة" إلى أخواتها من الكلمات العربية التي يستعملها بما أخشى أنه فقدان لروح المسؤولية؟ يعززهذا الفقدان فيما قد أفترض عاملان :أولاً أنه توجه في كتاباته ولا سيما الأولى منها للقارئ الفرنسي ثانياً:أنه لاحقاً كتب للمثقف العربي الحديث الذي معلوماته في لغة التراث لا تزيد عن معلومات العروي!

وقد ذكرنا سابقاً استعماله المغلوط لكلمة"مروءة" ولأضف هنا مثلاً آخر هو "استرساله الشاعري" في الصفحة١١٤حين يتكلم عن "النساء السمراوات المثخنات اللواتي يحلمن بماء ونخيل" أما ما يعنيه بوصف"مثخنات" فعلمه عند العروي المحلل الجريء لا للثقافة العربية الحديثة وحسب بل للثقافة العربية القديمة أيضاً.

أما أن يكون الشكل التعبيري مطابقاً للمرحلة التي نعيشها فهذا ما يمكن مناقشته بعد مناقشة نظرية العروي عن تطابق الأشكال مع المراحل وأما أن يكون من كل بد "حائزاً على قيمة كونية حتى يفهمه كل البشر" فهذا المطلب هو أولاً يحتاج ببساطة إلى التبرير فما الحاجة إلى أن "يفهم كل البشر"

شكلنا التعبيري؟ وهو ثانياً يحتاج إلى برهان على واقعيته فهل هناك شكل تعبيري يفهمه كل البشر حقاً؟ وأين نذهب بملاحظة العروي الصائبة التي يبدو أنه تناساها والتي تنتقد "التحليلات الرائجة اليوم حول ما يسمى بالمثاقفة والتي تفترض خطأ أن المجتمعات شفافة سهلة الفهم والتأثر والتأثير"؟- (ص٦١) وسنرى في العرض اللاحق لآرائه في هذا الموضوع أنه يأخذ على الأدباء والنقاد العرب اعتقادهم بأن الأشكال فوق الزمن والطبقات فكيف نفهم نحن هذا المطلب؟.

مشكلة العروي العامة هي أنه ينطلق من مفاهيم لا تتناسب مع هواه الأيديولوجي وهذه المفاهيم هي التي تميز كتاباته وتجعل لها قيمة وهي عينها التي يهملها تلامذته ويهملها هو كما نرى هنا –وقد قلت فيما مضى أن الهوى الأيديولوجي الذي سير بالكامل كتاب العروي الثاني بترتيب النشر في المشرق وهو كتاب "العرب والفكر التاريخي" هو الذي أثر حقاً بياسين الحافظ وأشباهه وليس كتاب "الأيديولوجيا.." وكل ملاحظات العروي المنهجية الذكية المشككة بالنزعة الإنسانوية التثاقفوية السائدة عند الحداثية العربية تذهب هباء بلا فائدة في خضم النزعة النفعية المتطرفة التي يصدر عنها عروي "العرب.." وحافظ "الأيديولوجيا المهزومة".

يريد العروي أن يحلل الأشكال التعبيرية العربية المعاصرة فناً وأدباً وهاأنذا مرة أخرى أشكك: أحياناً في كونه قد قرأ النصوص بلغتها العربية الأصلية وأحياناً أخرى في كونه قد قرأها بأي لغة كانت، ومن هذا النوع الأخير ذكره المتكرر لرواية قليلة الأهمية لنجيب محفوظ هي رواية "السراب" والتي أدعو القارئ إلى قراءة "تلميحاته" عنها لكي يستنتج أن شكي في أنه لا يعرف منها غير اسمها في محله (٥).

ولنغض النظر الآن عن هذه الملاحظات التمهيدية لننتقل إلى آراء العروي في موضوع الشكل التعبيري العربي المعاصر لنرى أن العروي على حق في كثير من

آرائه .هل نتجت هذه الصوابية في الآراء عن حدس صائب دون قراءة حقيقية معمقة وهذا أمر غير مستبعد عند بعض المفكرين الموهوبين؟ قد يكون الأمر عند العروي ببساطة انسياقه وراء دافع صحيح لتسفيه وجهة النظر الانتقائية المبتذلة التي"لا تريد فقدان شيء" أي من الشرق أو الغرب مما يدفعه للتذكير بالعلاقة المنسية بين الشكل والمضمون مثلاً ،ولكن وراء هذا الدافع الصحيح لنقد الانتقائية لا يكمن الدافع إلى اختيار الأصالة بل الدافع إلى التخلص النهائي من الخصوصية والهوية والاندماج بالمرجع الغربي.

لقد أصاب العروي في تشخيص كثير من أمراض الثقافة العربية غير أنه يريد أن يداوي الثقافة العربية بالتي كانت هي الداء:إنه يصف للأعور وصفة قلع العين المتبقية ،يصف للاستلاب دواء الاندماج النهائي في المرجع الاستلابي وهو حين يسلط الضوء على واقعة استلاب الثقافة العربية المعاصرة لا يستخدم وصفه الدقيق للمقدار الذي وصل إليه التغلغل الثقافي المتغرب إلا كبرهان على أنه من العبث محاولة الخروج من فخ التغريب والاستلاب- وهو يكرس كتاب "العرب والفكر التاريخي"لهجاء القائلين بضرورة هذه المحاولة ليس في العالم العربي الذي يعرفه إلى حد معين فقط بل في العالم الغربي الذي هو فيما بدا لي عالمه الثقافي الأصلي فهو يهجو كل المحاولين من أهل الغرب الدفاع عن التميز الثقافي العربي وهو لا ينفك يدعو العرب إلى عدم الاستماع لهم-

من ملاحظات العروي في"الفقرة المعنونة "التعبير والفولكلور" : "عاد شبابنا إلى تذوق الموسيقى الأندلسية بعد أن رأوا الأجانب يهتمون بتسجيلها والبحث عن بنيتها الخفية"- (ص٢١١)

"إن ما يسمى بالأدب الفرانكوفوني في شمال أفريقيا باستثناء إنتاج كاتب ياسين المتميز يتسم على العموم بطابع ظرفية عابرة ولا يستهوي القارئ إلا بصفته شهادة على وضعية في غاية الخصوصية، ذلك لأن أصحابه أنفسهم

يعتبرونه فرعاً محلياً لثقافة أعم وأعلى منه، لها وحدها الحق في استحسانه أو استهجانه " (ص٢١١)

وفي الهامش يكتب ملاحظة تصيب كبد الحقيقة "وإلا كيف نفهم مبالغة هؤلاء الكتاب في تعاملهم مع الجنس والعنف؟ إذا قيل: كل ذلك موجود في ألف ليلة وليلة فذاك دليل على عدم التمييز إذ الفرق واضح بين الحالتين" وهذه الملاحظة الصائبة يمكن عدها تحليلاً لجملة كبيرة من الأفلام العربية التي أنتج كثير منها في المغرب العربي والبعض منها في المشرق وأغلبها إنتاج مشترك أوروبي- عربي والتي تركز على هدف إظهار المجتمع العربي الأهلي بالصورة التي توجد في الوعي الجمعي الغربي- بصورة خاصة يركزون على الجنس والعنف خصوصاً ضد النساء. هذه الملاحظة يذكرها العروي ولكنه لا يسمعنا رأيه فيها وهو بالتأكيد لا يستنتج منها الاستنتاج البدهي الذي يستنتجه انصار الأصالة الذين يسخر منهم العروي وتلامذته في المشرق.

يقول العروي إن "الفولكلور" و"الثقافة" أمران مختلفان فالفولكلور هو الثقافة بعد أن هجرت أو الثقافة المحلية الممارسة منظوراً إليها من قبل شرائح جديدة لم تعد تمارسها في الداخل أو من قبل الغرب الذي يعتبرها متحفاً للفرجة.

وفقاً لنظريته العامة في اللحظات الثلاث لتطور الأيديولوجيا العربية المعاصرة يقسم تطور الإنتاج الأدبي العربي إلى ثلاث مراحل تتطابق كل منها مع لحظة من لحظات هذا التطور:

أولاً: مرحلة نيوكلاسيكية حيث قامت حركة التحقيق اللغوي والأدبي بإحياء فنون القول القديمة وتوظيفها لنشر أفكار ومشاعر جديدة فتحولت القصيدة إلى نشيد وطني والمقامة إلى هجاء اجتماعي والنبذة التاريخية إلى مقالة سياسية هذه المرحلة "تكشف عن مفهوم للذات وللغرب وللتاريخ العربي يطابق تمام المطابقة تفاؤل الشيخ ومنهجه المطمئن الساذج" (ص٢١٧)

ثانياً: مرحلة عاطفية رومنسية نشأت وازدهرت تحت شعار الحرية الليبرالية. أعلى العرب شأن الرواية فوق كل فن وكما لم يناقشوا حسنات النظام البرلماني في السياسة لم يشكوا في أن الرواية أعلى وأرقى الفنون. يقول العروي: "عيب على الخلافة كونها لم تكن ديمقراطية ثورية، وعيب على الأدب العربي القديم كونه لم يهتد إلى إبداع الرواية المطولة. وقاد الحملة على الواجهتين طه حسين، متأثراً بأفكار لطفي السيد، ثقافياً إن لم يكن سياسياً" (ص٢١٨)

أعتقد أن قلم العروي أو المترجم- رغم أنه من المفروض أن هذه الطبعة أصلية باللغة العربية!- أو لا أعرف قلم من قد طاش فأضاف كلمة "ثورية" إلى "ديمقراطية" إذ كان هذا المصطلح غير مستعمل في ذلك الزمن على الأقل في مدرسة لطفي السيد، ومن جهة أخرى لم أصادف في كل قراءاتي المطولة لكتابات ما يسمونه "عصر النهضة العربية" نصاً لكاتب من ذلك الزمان يعيب فيه على الأدب العربي القديم كونه لم يبدع الرواية المطولة وكنت سأفترض أن العروي قد خانته اللغة العربية فوضع مصطلح "الرواية المطولة" في مكان "الملحمة" لو أنه لم يذكر الملحمة في مكان آخر، فقد كانوا بالفعل يعيبون على الأدب العربي خلوه من المسرح ومن الملحمة الشعرية المطولة على طريقة اليونان ومن اقتفى أثرهم من الرومان- وكلا الاتهامين مشكوك بصحته وعلى فرض صحتهما فإنهما لا يستندان كمبرر منطقي على شيء إلا على القاعدة النفسية الاستلابية التي تحاسب الذات حساباً عسيراً على كل اختلاف لها مع المرجع الاستلابي كما ذكرت في مقالات سابقة- وما كان أصحابنا النهضويين يعيبون على الأدب العربي القديم خلوه من الرواية لسبب بسيط هو أنهم لا يعيبون على الأدب العربي إلا أن تاريخه مختلف عن التاريخ الأدبي الغربي وفقاً لتصورهم عنه وفي زمان الأدب العربي القديم لم يكن في الغرب المفترض رواية- وقد ذكرنا أن فكرتهم عن تاريخ الأدب الغربي هي فكرة افتراضية ونزيد أنها حافلة بالأوهام الناتجة عن تصديق ما كان مؤرخوا

الغرب آنذاك يشيعونه من كون الحضارة الغربية هي استمرار للحضارة اليونانية وهذا الوهم بدأ الآن في الغرب يتبدد ويظهر كأسطورة لا أصل لها.

وبرأيي فإن العرب في المرحلة المعنية لم يرفعوا من شأن الرواية ويعلوها على كل فن كما يزعم العروي لأن الشعر كان لا يزال له النصيب الأكبر من الاعتبار وما من ريب في أن الروايات القليلة التي أنتجت في ذلك الزمان ما كانت تستطيع أن تنافس في الشهرة والتأثير شعر شوقي وحافظ ومطران ولا حتى شعراء مدرسة "أبولو" الذين جاؤوا من بعد هؤلاء وحتى العقاد والمازني الذين كان تأثيرهما الثقافي المهم يتمثل في نقل النظريات النقدية الغربية وتطبيقها على الأدب العربي خصوصاً الشعر نظرا إلى نفسيهما كشاعرين قبل أي شيء ،بغض النظر عن القيمة الفعلية لشعرهما كانا يعدان نفسيهما شاعرين كبيرين والعقاد بالذات كان على الأغلب يعد نفسه أكبر شاعر في عصره! والعقاد بالذات كان يصرح بتفضيل الشعر على القصة وهو الذي أثار مرة معركة صحفية حين أعرب عن رأيه في أن الفرق بين الشعر والقصة مثل الفرق بين الذهب والحديد ذلك أن بيتاً واحداً من الشعر في رأيه يغني عن خمسين صفحة من القصة .

ثالثاً وأخيراً: مرحلة واقعية اتحدت فيها أساليب التعبير الأدبي من رواية وقصة ومسرح وسيطرت عليها سيطرة كاملة شخصية نجيب محفوظ. وبرأي العروي فإن هذه المرحلة مرتبطة بالبرجوازية الصغيرة ودليله على ذلك تشخيص نجيب محفوظ لسلامة موسى في ثلاثيته تحت اسم "عدلي كريم" المثقف الجريء في أفكاره والمعتز بنفسه مدير المجلة وزعيم الشباب التقدمي.

ويرى العروي أن كل التيارات التي ميزت العصر الليبرالي انحلت في المدرسة الواقعية كما أن الدولة الليبرالية انحلت في الدولة القومية.

يتحدث العروي عن النقد الذي رافق الأدب العربي الحديث وأهمية هذا النقد عنده أنه يشير إلى ما كان المجتمع ينتظره من أدبائه وفنانيه، فيمر أولاً على

النقد الجامعي الذي يحكم سلبياً على النتاج الأدبي العربي ويراه ضعيفاً لأسباب موضوعية اجتماعية مثل الفقر والأمية وضمور دور المرأة وفنية ناتجة عن ضعف الخبرة في الأشكال التعبيرية الدخيلة التي هي لم تكن نتاج تطور طبيعي لأشكالنا المحلية ولغوية ناتجة عن استيقاظ اللغة العربية بعد الرقاد على عالم لم تعرف بعد كيف تصفه. العروي يرى أن هذا النقد الجامعي يؤول إلى تفسير واحد لضعف النتاج الأدبي هو أن المجتمع العربي لم يبلغ بعد حداً كافياً من التبرجز وهو يرى أن هذا التحليل لا يكشف عن "الأصل الأصيل" للمشكلة و"دليله" على ذلك هو أنه بعد قرن من الإصلاح على النمط الغربي في روسيا وجدنا شاعراً مثل بوشكين على حين وجدنا في مصر شوقي ويقول :"الفرق بين الرجلين واضح، لا يشك فيه أي ناقد مطلع ومتذوق" (ص٢٢١) فيبقى إذا السؤال عن السبب قائماً.

السيد العروي وتلاميذه في المشرق والجيل الثالث الحالي من هؤلاء التلاميذ أيضاً لا يزالون يتحفوننا بالمصادرة تلو المصادرة أو بتعبير العروي "بالتلميح تلو التلميح" عن التخلف العربي الذي برهانه الواضح البديهي الذي لا يستلزم أكثر من مد الأصبع للمسه هو واقعة الاختلاف. لا ريب أن شوقي يختلف عن بوشكين هذا كل ما تقدمه لنا النظرة المباشرة، و "الناقد المطلع والمتذوق" سيلاحظ طبعاً الفرق وحتى لولم يكن مطلعاً ومتذوقاً فإن الفرق كبير لا بد له أن يلاحظه!السؤال هو فقط:هل يجب علينا أن نضع وراء كل فرق قيمة متناقضة تعطى درجتها العليا لواحد والسفلى لآخر "فينجح"الأول في الامتحان و"يرسب"الآخر؟ لا يستطيع صاحب النظرة الأحادية الخطية لتطور المجتمعات البشرية،النظرة التي ترى أن مجتمعات بعينها تمثل المعيار والقيمة بحيث ينزل في درجة الاعتبار كل مجتمع آخر يختلف عنها أن يفهم أن الاختلاف هو اختلاف فحسب أما القيمة فيمكن أن تكون واحدة مع الاختلاف كما يمكن لوردتين مختلفتين أن يكونا بنفس الجمال! ثمة فرق بين شاعر روسي

معجب بالثورة الفرنسية ناقم على القيصرية ونظامها الاجتماعي والسياسي ولكنه من جهة أخرى منغرس في لغتها الروسية محب لها- وكان في جملة صفاته بالمناسبة رجلاً تجري في عروقه دماء عربية وقد قرأ ترجمة للقرآن وله عنه كتابة- وبين شاعر عربي مسلم هو أيضاً معجب بالغرب على أنه لم يكن ثورياً وكان ذا صلة بالخديوي الأخير الذي لم ينصبه الإنكليز وقد اهتم بالمسرح على حين اهتم بوشكين بالرواية الشعرية والنثرية. باختصار هناك "فرق كبير" ولكن لماذا يريدنا العروي أن نقتنع بأن هذا "الفرق" الذي لا يعني أكثر من "الاختلاف" هو في الحقيقة فرق في "القيمة"؟- لاحقاً يفسر لنا العروي الفرق في القيمة بين الرجلين بأنه ناتج عن أن بوشكين قلد مرحلة غربية فتية على حين قلد شوقي غرباً شائخاً فقد حرية الاختيار وصدق التعبير وصفاء الوعي (ص٢٤٨)وهذا لا يحل المشكلة بل يزيدها تناقضاً هو من صفات فكر العروي إذ يستبدل المصادرة بمصادرة لا تزيد عليها في كونها غير مبنية على برهان ويعود فيعتبر المصادرة حقيقة ثابتة هي والاستنتاج الذي هو حتى لم يبن عليها بصورة ضرورية منطقياً بل بارتباط محض حدسي يقوده "أسلوب التلميح" الغامض الذي خلب العقول المستلبة في المشرق "فآمنت وصدقت" بأطروحات العروي وادعت أنها فهمتها وأتحدى أياً من هؤلاء أن يريني كتابة واحدة له في ذلك الزمان الذي صدرت فيه النسخة الأولى المترجمة لكتاب "الأيديولوجيا.." في ذلك الزمان الذي انهالت فيه التقريظات التي تدعي ضمناً أنها "فهمت"العروي،كتابة واحدة تسأل عن التناقض المنطقي والغموض الذي يعلنه لنا العروي الآن حين يخبرنا كيف قلب المترجم بعض معانيه وجعل بعضها غير مفهوم!كلا بل كانوا كلهم يؤكدون فهمهم" لمقاصد الكاتب ويتعلم متواضعوهم- مثل المرحوم ياسين الحافظ- منه!

كان ميخائيل نعيمة في مطلع القرن العشرين قد صادر مصادرة مماثلة لمصادرة العروي عن شوقي وبوشكين في كتاب "الغربال"- انظر الطبعة١٣-

١٩٨٣- بيروت- ص٤٨- فقال إنه "لا يظننا ظالمين" إلى حد أن نرفع عنترة و امرأالقيس وجرير و المتنبي وابن سينا وابن رشد و شوقي وحافظ والمطران إلخ إلى مصاف هوميروس وفرجيل ودانت وشكسبير وملتون وبيرن وهيجو وزولا وغوته وهينه وتولستوي!. أسوأ ما في عقدة النقص أنها "عقدة مصادرات" إن صح التعبير فلا نعيمة ولا العروي يخطر ببالهم خاطر الشك في التفوق المطلق لما يراه الغرب متفوقاً- المؤرخون الجدد للأدب في الغرب لا ينسبون هوميروس وبوشكين أيضاً ومن كل بد إلى "الغرب" أكثر من "الشرق"-

شوقي مختلف عن بوشكين لأسباب جماعية تتعلق بانتمائهما إلى قوميتين ولغتين وثقافتين مختلفتين وفردية تتعلق بكونهما ببساطة إنسانيين مختلفين! أما الذين يريدون أن يجعلوننا نرى في كل اختلاف علامة تغاير في القيمة المطلقة فإن هؤلاء هم دعاة النظرة العنصرية في أكثر أشكالها بدائية وكما قلنا يقدم العروي نفسه في "تلميحاته" في كتاب "الأيديولوجيا..." التي لم تزل بعد منضبطة وفي كتاب "العرب.." حيث انفلت فيه من كل قيد واعتبار واضعاً نفسه تحت هيمنة النزعة النفعية المبتذلة المتطرفة محارباً لا يشق له غبار ضد دعاة التعددية الحضارية في العالم واختلاف الطرق الحضارية التي تستطيع المجتمعات المختلفة سلوكها.

بعد هذا الانتقاد لما يسميه "النقد الجامعي" يذهب العروي إلى نقد من نوع آخر هو على رأيه أكبر دلالة فكرياً واجتماعياً من السابق وهذا النقد يتكون دائماً من عنصرين: أحدهما موضوعي يستهدف رصد الأسباب التاريخية والاجتماعية التي فرضت قيوداً منعت الكاتب من النبوغ والتبريز والعنصر الثاني "يبحث في الأسباب الذاتية لذلك الإخفاق ويربطها بعدم التزام الكاتب بقضايا الطبقات الفقيرة التي هي في نظر أولئك النقاد الملتزمين منبع كل محاسن الأخلاق. (ص٢٢١)

لنترك مسألة دقة استعمال العروي لمصطلح "محاسن الأخلاق" جانباً رغم أنه يغرينا بمعاودة التعليق على الطريقة التي سبقت وصار يعرفها القارئ.
بدون رابط منطقي ينقلنا العروي إلى الحديث عن مراحل ثلاث في النقد في المرحلة الأولى التي طغت عليها شخصيات المازني والعقاد وهيكل جرى النقد تحت شعار الحرية الفردية المطلقة وأخذ على الشعراء محافظتهم على الشكل التقليدي المألوف مما جعل الشكل الجامد يطغى على مضمون إنتاجهم ويزعم العروي أنهم كانوا يطلبون من الشعراء التخلص من العروض والقافية ليستطيع الشاعر أن يعبر بصدق عن خلجات قلبه،لعمري لا يدعي هذا الادعاء إلا شخص هو بالتأكيد لم يقرأ شعر العقاد والمازني الموزون المقفى! ولم يدع إلى التخلص من العروض والقافية بصورة جذرية إلا حداثيو الستينات فشعراء التفعيلة أبقوا كما يعلم القارئ على التفعيلة وعلى شكل من القافية أيضاً.
قلت أن هذه الفقرة لم ترتبط منطقياً بمقدمتها لأننا هنا لم نجد العنصر الموضوعي الذي يستهدف رصد الأسباب التاريخية والاجتماعية التي قيدت نبوغ الكاتب وتبريزه ولا فيها البحث في الأسباب الذاتية لذلك الإخفاق مع الربط بعدم التزام الكاتب بقضايا الطبقات الفقيرة وهذه القفزات فوق الارتباط المنطقي سمة ثابتة من سمات "تلميحات" العروي.
على كل حال هذه الحقبة الأولى ارتبطت بالوعي الليبرالي الخاضع كلياً للتأثير الغربي وكان الكتاب مرتبطين حتى شخصياً بزعماء السياسة.
وفي الحقبة الثانية المتأثرة على رأي العروي بمنظور البرجوازية الصغيرة تم نقد الإنتاج الأدبي باسم الفاعلية والالتزام وبلغ هذا الاتجاه ذروته بعد الحرب العالمية الثانية مما ساعد على نجاح الحركة الواقعية واكتساحها الساحة الأدبية.
وفي الحقبة الثالثة والأخيرة وهي وحدها التي تستحق منطقياً أن تأتي بعد المقدمة التي قلنا أنها لا رابطة منطقية بينها وبين ما جاء بعدها مباشرة استعار النقد الملتزم كما يقول المؤلف أسلحته من الماركسية الوضعانية عاقداً العزم

على أن يكون بنّاء فأظهر أن واقعية ما بعد الحرب كانت خطوة عظيمة إلى الأمام لولا نقص الوعي الاجتماعي فيها. مثلاً واقعية نجيب محفوظ كانت محدودة المضمون إذ اختصت بإبراز أزمات البرجوازية الصغيرة في النظام الليبرالي، مآسيها وثوراتها الفوضوية. ميز الكتابة لغة مبسطة لكنها وفية لقواعد الإعراب كحال أنصاف المثقفين الناطقين بها، وميزتها كآبة لا بريق فيها متشائمة ناتجة على رأي أحد نقاد هذه المرحلة وهو عبد العظيم أنيس عن إصرار محفوظ على عدم تجاوز حدود البرجوازية الصغيرة فهو لم يرد أن يرى نمو طبقة جديدة هي عمال الصناعة تحمل دواعي الأمل. طالب النقاد الجدد بإبراز البطل الواقعي الذي تحدث عنه غوركي ومن جهة أخرى بالتخلي عن العربية المعربة ورحب النقاد برواية الشرقاوي "الأرض" لأنه كتب الحوار بالعامية ولأنه وصف الفلاح بما هو عليه من جهل وقسوة ووسخ وطيبة فطرية أيضاً ولأنه أخيراً أنهى الرواية بنبرة متفائلة.

وبعد هذا الاستعراض يعود العروي إلى نظريته العامة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة ويقول إن النقد الجامعي ظن أن مشكلة تخلف التعبير العربي عائدة إلى عدم اكتمال المجتمع غافلاً عن أول واجبات مثقف البلدان المتخلفة وهو وعي ذلك التخلف ومحاولة إدراكه والتسامي عليه أثناء العملية الإبداعية نفسها. وأما النقد الأيديولوجي فهو أعمق دلالة إذ يحرص على تمييز الظروف الموضوعية والذاتية التي يخضع لها بالضرورة كل إنجاز أدبي.

العروي يرى في مراحل النقد الثلاث التي سبق ذكرها عكساً لأشكال الوعي الثلاثة التي انبنت عليها وفق نظريته الأيديولوجيا العربية المعاصرة فالليبراليون دافعوا عن حقوق الفرد في وجه قيود التقليد الموروث فكانوا مقلدين للمرحلة الليبرالية الغربية. رواية زينب كررت رواية روسو "هلوييز الجديدة" والعقاد يذكرنا كما يزعم العروي بالضفدعة التي حاولت تقليد الثور! وحين جاء الواقعيون- نجيب محفوظ- رأينا أنفسنا نسأل إلى أي مرحلة من مراحل

الرواية في الغرب ينتمي محفوظ؟ إلى مرحلة بلزاك أم زولا أم درايزر أم أوهارا؟ ممن استوحى فكرته الأولى؟وفي ملاحظة هامة يقول العروي "أياً كان الكاتب الذي تمثله محفوظ أول الأمر فإنه لا يستلهم منه فقط قواعد الصناعة الروائية وإنما يتشبع أيضاً بنظرته إلى الكون والمجتمع. نظرة يسحبها من بعد تلقائياً على مجتمعه هو فلا بد أن نأخذها في الاعتبار كقراء ونقاد" (ص٢٢٩)

بوجه عام يرى العروي أن "الناقد الهادف"- أي المنتمي إلى المدرسة التي يسميها هو"النقد الهادف"- لا يأخذ دافع النقد من الواقع بل مما يمليه عليه نقد نشأ في مكان آخر- الغرب، تمثله واتخذه كأنموذج، فمرجع النقد الليبرالي هو الأدب التحليلي النفساني - مصطلح للعروي مشكوك في دقته عندي- وهو روسو بالنسبة لهيكل وديدرو بالنسبة لطه حسين وتورغينيف بالنسبة للمازني. ومرجع النقد الواقعي هو إنتاج الطبيعيين الفرنسيين والأميركيين زولا و درايزر ومرجع النقد التقدمي هو الرواية الواقعية الروسية تشيخوف وغوركي.

يقول العروي: " لا نناقش هل يمكن أو لا يمكن الاستغناء عن النموذج، نقرر هنا فقط أن الأشكال التعبيرية التي يدافع عنها هؤلاء أو أولئك ليست مرايا صقيلة لا تلون ولا تشوه ما ينعكس فيها، وهو ما قد يسبق إلى وهم القارئ. لا يليق بنا إذاً أن نكون من السذاجة إلى حد الاعتقاد أننا نمسك مباشرة بواقع المجتمع بمجرد أننا ننظر في الأعمال الأدبية. الواقع الذي نمسكه بدون منازع ليس الريف المصري كما يصوره هيكل، إذ هو لوحة مستوحاة كلياً من فكرة روسو عن الطبيعة الفطرية، بل كون محمد حسين هيكل المصري تعاطف عفوياً مع تصورات روسو الريفية المائعة. كما أن الأمر الذي يحمل دلالة قطعية ليس ما يصفه محفوظ، إذ لا أحد يستطيع أن يضمن لنا مطابقة الموصوف للواقع، وإنما كون محفوظ، الكاتب الشاب التواق إلى شكل روائي يلائمه، اختار بعد التدبر والتروي أسلوب الطبيعيين بما فيه من تشاؤم وتشبث بعلوم المادة. لأجل الكشف عن الواقع في هذا الدب لا مفر إذاً من اعتبار

النموذج - المرجع. وهكذا نصل إلى خلاصة لها أهميتها وهو أنه يجب فحص فنون التعبير الأدبي من رواية و قصة قصيرة ودراما إلى آخره والتساؤل عن جدواها بصفتها أشكالاً وصوراً" (ص٢٣٠)

كلمة "جدوى"لا أظنها- كالعادة- تعبر بدقة عما يريده المؤلف، ولكن رأي العروي هذا هو بالفعل جديد ومجدد في الفكر العربي الحديث فهو يرى أن العلاقة بين الواقع والنص الأدبي ليست مباشرة بل يمكن رسمها كالتالي:الواقع العربي- المؤلف- الأنموذج الغربي المستعار- النص.

النص- إذا بدأنا من النهاية تحدده رؤية الكون التي أنتجت النص الأنموذج ولكن اختيار هذه الرؤيا جاء بتأثير من المرحلة التي يمر بها المجتمع الذي ينتمي إليه المؤلف وهذا ما يذكرنا طبعاً بنظرية العروي العامة عن العناصر التي استعارتها الأيديولوجيا العربية ،هذه العناصر التي تحتفظ "بوسم الأصل" وهي ليست بعد استعارتها لا داخلية ولا خارجية وهي تساعد على تكوين المجتمع العربي وتعميق التمايز الطبقي فيه وفقاً لأنموذجها وكما في حالة وصفه لما يراه "الحظات الثلاث للأيديولوجيا العربية المعاصرة" ثمة حتمية في النسخ العربي للأشكال الأدبية الغربية لا يفسره العروي مما يجعلنا نعتقد أنه يرى فيه نوعاً من الحتمية التاريخية بحيث لا يمكن تصور مسار آخر كان يمكن أن تجري عليه هذه الصيرورة .

يرى العروي أن لويس عوض وحده أوحى باستحياء بعد أن تابع الدراسات المستجدة لشكسبير أن الشكل قد يحمل في ذاته فلسفة ونظرة إلى العالم بصرف النظر عن المادة المروية.

يرى النقد.الهادف كما يقول العروي أن الأدب صناعة تحتاج إلى تدريب ومتى امتلك الأديب ناصية هذه الصناعة أبدع عملاً متكاملاً يعبر بصدق عن الواقع. ولكن هذا الاعتقاد لا يصح إلا لو كانت الأشكال غير خاضعة لتغيرات التاريخ أما إذا اتضح أن لكل شكل بصفته شكلاً أكان رواية أم قصة أم

مسرحية يحتوي على مضمون تاريخي وطبقي معين فإنه ما عاد هناك من ضمانة لصدق التعبير وأمانته فنحن لن نصل إلى هذا الصدق بمجرد تحكمنا في شكل يقال إنه مشترك بين البشر أو بوصفنا المتسع للمجال الاجتماعي أو بتنويعنا وتدقيقنا في أساليبنا البلاغية. كل ما سنحصل عليه بعد الجهد هو صورة مغرضة من نوع آخر لواقع محجوب عنا باستمرار فمدرسة التحليل النفساني عند طه حسين أو مدرسة الواقعية الطبيعية عند محفوظ أو مدرسة الواقعية التقدمية عند الشرقاوي كانت كلها غير أصيلة لأنها وصفت المجتمع العربي بأساليب تعبيرية وتشكيلية مستعارة. إن الأشكال التي يطبقها أدباؤنا على مادتهم تطوع رغماً عنهم تلك المادة وتغيرها بتأثير خفي مما علق بها من موضوعاتها السابقة فتشاؤم محفوظ مثلاً يرتبط بالشكل الروائي الطبعاني أكثر من ارتباطه بالموصوف أو بموقف المؤلف بالحياة. والتجارب التاريخية لا تدل على إمكانية ظهور أدب أصيل بعد فترة من التلمذة والتدريب على أشكال صالحة للجميع فالنبوغ يسبق النقد- في هذه النقطة بالمناسبة يتدخل سوء الصياغة المألوف عند العروي ليقلب المعنى إذ يقول: "سبق النبوغ، ويضع فتحة على الغين، حركة نقدية" ومقصوده الذي استنتجته بعد تأمل طويل العكس أي أن النبوغ هو الفاعل لا المفعول به وكان الله في عون التلامذة في المشرق الذين "اضطروا" لفك الطلاسم العرويّة التي زادت الترجمة طينها بلة!- ويسخر العروي من مسيري الدولة القومية ذوي الذهنية العملية الذين يودون أن يولد الكتاب بالتدريب والتأهيل مثل صناع الحديد والفولاذ.

"النقد الهادف" عند العروي يستخدم مفهوم الطبقة ليحكم على الكاتب والقارئ والمضمون واللغة ولكنه لا يضع الشكل الأدبي شكل الرواية أو القصة القصيرة أو المأساة قيد البحث إذ يعتبره سابقاً على الطبقات وهذا ما يفسر عنده انتشار الكتب التعليمية مثل "فن الشعر" و"علم المسرح" التي تبنى على الاعتقاد أن الكاتب لا ينقصه للكتابة إلا التدريب. وهذا ما يفسر أيضاً

الإعراض عن الأدب العربي القديم الذي رموه بالعقم والتفاهة لأنه لم يكتشف الأشكال التعبيرية الغربية الكونية الصالحة لكل زمان ومكان في اعتقادهم وهم لم ينظروا إلى الأشكال العربية القديمة على أنها مطابقة لظروفها بل على أنها محاولات مبتسرة أو مجهضة فالقصيدة ملحمة ناقصة والمقامة رواية مختزلة والسيرة الشعبية أول خطوة على اكتشاف التعبير المسرحي- لم أفهم لماذا لا تكون هذه السيرة بالأحرىخطوة على طريق القصة لا على اكتشاف التعبير المسرحي؟ إذ ليس فيها ما يذكر بالمسرح خصوصاً عند قراءتها ككتاب وخصوصاً أن العروي يقول بعد هذا مباشرة إن محمود تيمور اعترف بأنه سارع إلى الإنكار على الأدب العربي أنه فيه قصة فالحديث إذن عن السوابق العربية في القصة-

اختصم النقاد العرب على أشياء كثيرة ولكنهم قبلوا الأشكال التعبيرية الغربية كأشكال فوق الزمان والمجتمع بلا نقاش. النقاد تكلموا كثيراً على سوسيولوجيا المضمون ولم يبحثوا في سوسيولوجيا الشكل. والعروي يريد أن يقوم بهذا البحث:

١- سوسيولوجيا المسرح: ما سر إخفاق تجربتي أحمد شوقي وتوفيق الحكيم؟ يقول العروي إن المجتمع الذي لا يعرف أو يحارب الوعي المأسوي لا يمكن أن يكتب مأساة حقيقية. لا بد من أن ينشطر الوعي الجماعي بحيث يرى المشاهد أن على الخشبة حكمين أخلاقيين متعارضين ومتلازمين. النقطة بالنسبة للمسرح العربي هي: هل يمكن أن يوضع القدر بين قوسين؟ هل يجوز التشكيك بمقاصده؟ هذا أمر غير ممكن على رأيه لأن العرب يريدون الثقة بالمستقبل.

والمجتمعات التي استطاعت اقتباس المسرح الإغريقي بنجاح أنجزت ذلك في جو تاريخي واجتماعي ملائم يستدعي الشك والتساؤل في شرعية ما يجسد الحق المطلق. هذا هو السر في كون مسرحيات شوقي لا تزيد عن كونها غناء

تعليمياً لأن المجتمع و شوقي نفسه لم يكونا على استعداد لتناول مسائل الحق والتاريخ تناولاً إشكالياً إذ الماضي بأمجاده هو وحده السد الواقي من الضياع. وأما الحكيم الليبرالي فأخفق لأنه لم يلتزم بعصر معين بل اعتقد أن مجال فنه هو كل ما يمت إلى الإنسان عامة.

٢- الرواية: يتساءل العروي: هل يوجد بالفعل في مجتمعنا موضوع روائي؟ إن الوسط الملائم للرواية الحديثة هو الوسط البرجوازي وطبقتنا البرجوازية قليلة العدد وغير متجانسة فلم يبق للكاتب ما يصفه إلا ضواحي المدينة وليس قلبها. ما يجاور الكاتب العربي ويقع تحت أنظاره هو البرجوازي الصغير، إنه يحاول أن يصف الأطراف بشكل سردي أبدع أصلاً لوصف المركز لذلك يستنتج العروي أن الأقصوصة هي الشكل الأدبي المطابق لمجتمعنا المفتت المحروم من أي وعي جماعي.

٣- الأقصوصة: عندما تذوب الرؤية البرجوازية في رؤية البرجوازية الصغيرة ينتهي طور الرواية الواقعية، تضمر روح الحركة والنشاط والإبداع، يتفتت الواقع، ينحل الحدث الروائي في الرمز وتتحول الرواية إلى سلسلة من اللقطات اللحظية. الأقصوصة فصل ختامي لرواية استغنى الكاتب عن سردها. إنها لا تفصح عن الواقع بل تكتفي بالإشارة والتلويح إليه وتلقي على القارئ مهمة استدعائه ومن هنا نزعتها الرمزية وإيجازها واختزالها وبعد هذا كله يعود العروي ليخبرنا أن الأقصوصة أيضاً تحتفظ بمغزى اجتماعي محدد ورثته عن منشئها في أحضان المجتمع الغربي. ثم يعود العروي و "يلمح لنا" أن المجتمعات التي مارست الأقصوصة فحصت بعمق أصولها الفنية وهذا هو الذي فتح باب الإبداع بالكشف عن محتوى جديد ملائم لمنطقها الضمني على حين يعتقد القصاصون العرب أن كتابة القصة القصيرة مجرد تمهيد لكتابة الرواية: "هل يختفي المضمون الفكري والأخلاقي الكامن في شكل الأقصوصة؟ لا بالتأكيد إن الأقاصيص العربية تحمل ذلك المضمون كظل ملازم لا تعي به ولا

تفحصه لذا نجدها تتماثل وتتساوى في الغالب. تمر الأعوام يتكاثر الإنتاج دون تحسن أو امتياز نواجه من قصة إلى أخرى نفس النساء يتخاصمن باليد واللسان نفس الحراس والبوابين يعجبون لعبث الأقدار(...) لا فرق في هذا الباب بين إنتاج مصري مستوحى من الواقعية الأوروبية وإنتاج عربي مستوحى من التأليف المصري..أسباب واحدة ونتائج متماثلة" (ص٢٤٦)

إذاً فهذه القصص قدلا تعكس كآبة الواقع العربي بقدر ما تعكس يأس موباسان وتشيخوف. الأستاذ العروي متجهم الأسارير أما نحن فلنا أن نضحك لهذه النكتة القوية غير المقصودة التي تصيب هدفها بشكل غريب و جاءتنا ليس من عدو للغزو الفكري بل من واحد من منظريه الكبار والمدافعين عنه والهازئين من خصومه دعاة الأصالة التي هي في رأيه "دعوة فارغة".

الواقعية اليائسة في الأقصوصة كانت على رأي العروي تناسب عهد التبعية أما بعد قيام الدولة القومية فإن هذا الشكل صار يمنع إدراك ما يحدث في الواقع ومن هنا تكرار نجيب محفوظ لنفسه مثلاً في أحد كتبه الأخيرة وقت كتابة الكتاب وهو كما يخبر العروي قراءه ذو عنوان دال "أرض الله" –الصواب "دنيا الله!"- حيث يقدم لنا صورة ثابتة شبه راكدة عن مجتمع نعلم أنه في غليان، إنه الشكل ينتقم من كاتب غفل عما يحمله من محتوى طبقي.

ثانياً . في تقييم نظرية العروي عن تكون الأشكال الأدبية العربية المعاصرة:

والآن لنأت إلى السؤال عما قدمه العروي إلى نظرية الأدب العربية- وهنا أفترض كما يرى القارئ أن لكل لغة نظرية أدب خاصة بها، وإن كان هذا لا يمنع في المستقبل محاولة التعميم ووضع نظرية عامة للأدب.تماماً كما أن علم اللغة يبتدئ بفهم كل لغة على حدة وبعد ذلك فقط يمكن محاولة وضع علم لغة عام وهذه الطريقة في التفكير هي التي تميز النظرة الإنسانية العميقة التي نؤيدها على النظرة الإنسانوية الساذجة السائدة التي تريد أن تفبرك نظريات

تعميمية على الثقافة الإنسانية عموماً قبل أن تدرس الاختلافات أولاً والنتيجة كما قلنا في أمكنة أخرى تكون عادة نظرية عنصرية أنانية تجعل من ثقافة واحدة نموذجاً ومعياراً ولا تستطيع فهم الثقافات الأخرى إلا بصفتها "انحرافات عن الطبيعي".

بنظري فإن لدى العروي ما يقدمه- خلافاً لرغبته!- لدعاة الأصالة فملاحظاته الصحيحة في موضوع الترابط بين الأشكال الأدبية المستعارة ورؤى الكون التي أنتجتها تجعلنا نتبنى هذه النظرة ولكننا نستنتج منها ما لا يستنتجه هو واستنتاجنا هو أن على الأدب العربي ابتكار الأشكال التي تعبر عن ذاتنا الحقيقية ورؤيتنا نحن للكون.

العروي متناقض فهو يؤكد تارة أن الأقصوصة- مثلاً- تعبر عن مجتمعنا المفتت ذي البرجوازية التابعة وهو من جهة أخرى يؤكد أن الأقصوصة تعبير عن ظروف غربية ولكننا نحن نستطيع أن نرى بالفعل أن الرؤى المخزونة في الأقصوصة العربية لا تعبر عن روح المجتمع الأهلي بل هي روح مستوردة غربية، من هنا كان اغتراب الأديب العربي عن واقعه اغتراباً عميقاً لا شفاء له.

برأيي فإن الشيء الأساسي الذي ميز اغتراب الأدب العربي المعاصر لم يكن "استيراد الشكل" وحسب، بل كان استيراد كل شيء وللتأكد من ذلك ما علينا إلا الخروج من دائرة التجريد النظري العام ودراسة التاريخ الملموس لأشكال أدبية محددة: خذوا المسرح مثلاً وانظروا بداياته في مصر التي كانت تعريب مسرحيات فرنسية و"تمصيرها"- كما يخبرنا توفيق الحكيم في "سجن العمر"- والحكيم يخبرنا أنه فوجئ حين ذهب إلى فرنسا أن بعض المؤلفين الذين كان يعرب مسرحياتهم ويظنهم من الكتاب الكبار للمسرح ما كانوا في الحقيقة في فرنسا إلا كتاباً ثانويين وقد كان التمصير يقتضي بعض التغيير في الأحداث لتتناسب مع التقاليد المحلية مثل منع الاختلاط في المدينة المصرية آنذاك. إن أحداث الروايات والمسرحيات والنقاط التي يراها

الأبطال مهمة تختلف في الروايات عنها في المجتمع الأهلي اختلافاً مبيناً،وإذا كان نجيب محفوظ يفرد للبعد الجنسي في حياة أبطاله حيزاً جوهرياً فإنه لم يفعل ذلك بسبب رغبته في عكس الواقع بل لتأثره بالنظريات السائدة آنذاك في أوروبا- وأهمها الفرويدية- بل كانت له محاولة أجمع النقاد على إخفاقها لكتابة رواية كاملة موضوعها نفسي وهي رواية"السراب".

ما تم استعارته كان كل شيء،إن الحياة لغة مفرداتها هي الذات و الناس و الأشياء المحيطة ولها قواعد لربط هذه المفردات في كلام هي قواعد تعامل البشر مع ذواتهم ومع بعضهم ومع هذه الأشياء وقد استعار الأدب العربي الحديث الحياة- اللغة من الغرب فنحن نجد في الأدب المعاصر ليس الحياة- اللغة الخاصة بنا بل الحياة- اللغة المستوردة وهذا النقل ناتج عن الانبهار الاستلابي المطلق بحيث لم يعد الأديب راغباً في غمار هذه الحالة في تذكر لغته الخاصة.وكما كنت في القسم الأول من هذا المقال أرى أن مفهوم "الاستلاب" هو المفهوم الذي يفسر تكوين الأيديولوجيا العربية المعاصرة ها أنا ذا هنا أرى أن الاستلاب هو الذي يفسر تشكل الأشكال الأدبية العربية المعاصرة وفي الحالتين تشكل أطروحة "التثاقف" وكما يرى العروي محقاً تفسيراً سطحياً زائفاً لبنية التعبير العربي المعاصر- بكافة أشكاله من فكر وأدب وفن.

ولكن الحل لمسألة تأصيل الأدب والفن بمعنى جعل الأشكال الأدبية معبراً عن المجتمع الذي ظهرت فيه لا يأتي فقط بالتوعية والتنظير والنقد- على أهمية كل هذا البالغة- ولكنه يأتي أساساً بانقلاب موازين القوى داخل المجتمع لصالح قوى المجتمع الأهلي وضد النخب المسيطرة المغتربة والمعزولة عن السكان.

هذا الانقلاب يشكل عند حدوثه النهاية الواقعية لعصر الاستلاب.قلت في أماكن أخرى أن المجتمع الأهلي منذ "عصر النهضة"هو ساكت أو أخرس

فالتعبير العربي منذ ذلك العصر قد احتكرته تلك النخب المغتربة عن المجتمع التي تعبيراتها هي تعبيرات الذات المستلبة، تعبيرات لها حركة مزدوجة: موجبة تهدف إلى الاندماج بالمرجع الاستلابي وسالبة تهدف إلى نفي الذات الحقيقية والتملص منها ولنا أن نتوقع أن الأدب التأصيلي يقوم أيضاً على أساس من حركتين متناقضتين مرتبطتين جدلياً: اجتثاث النزعة اللا شعورية للاندماج بالمرجع الاستلابي وإعادة احتياف الذات الحقيقية. لا بد من إيقاف الانبهار الذي قد نعذر فيه نعيمة وشبلي شميل ولكننا ما عاد بإمكاننا بعد هذا الزمن أن نعذر فيه الأديب العربي الجديد هذا الاجتثاث مسعى جوهري مرتبط بالحركة الأولى في العملية التأصيلية وإعادة الاعتبار لشعبنا ومفاهيمه وتجربته الحضارية سمة أساسية من سمات الحركة الثانية.

هوامش

(١) ياسين الحافظ –الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة –دار الحصاد للنشر والتوزيع –دمشق –الأعمال الكاملة (٤) –ط٢ –ص٤٦

(٢) عبد الله العروي –الأيديولوجيا العربية المعاصرة –المركز الثقافي العربي –الدار البيضاء –بيروت ١٩٩٥ كافة الاستشهادات هي من هذه الطبعة

(٣) وبالمناسبة ، ومن باب "الشيء بالشيء يذكر" ،لا أرى أن الدخول الواسع للكتابات الفلسفية المغربية التي جل عملها نسخ وتلخيص آخر صرعات الفلسفة الفرنسية ونقلها إلى الساحة العربية كان شيئاً إيجابياً من ناحية المضمون فما هو في نظري إلا تشجيع على مزيد من الاستلاب الثقافي ولكنه من ناحية تعزيز الروابط الثقافية بين جناحي الأمة إيجابي بلا شك.

(٤) الدليل على أنه يعرفه بهذا المعنى هو ذكره له مراراً في كتاب أصدره قبل هذه "الصياغة الجديدة" لكتاب "الأيديولوجيا..." انظر: "العرب والفكر

التاريخي" –المركز الثقافي العربي ودار التنوير –الدار البيضاء –بيروت – ١٩٨٣ –يقول مثلاً فيه: "الاغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج استلاب لكن الاعتراب- من العروبة- استلاب أكبر" ص٢٠٧ وبالمناسبة لم يوضح في هذا التصريح الذي أراه طائشاً كلياً وبعيداً عن روح المسؤولية العلمية لماذا هو "استلاب أكبر" من أين جاز له هذا "التكبير" ولماذا ليس هو مثلاً استلاباً مماثلاً أو أصغر إن صح أنه استلاب أصلاً! وانظر لمفهومنا عن الاستلاب كتاباً مشتركاً مع الأخ حسين شاويش"الحب والاستلاب- دراسات في علم الشخصية المستلبة- دار الكنوز الأدبية –بيروت –١٩٩٥لقد تغيرت وجهات نظر المؤلفين بعد تأليف الكتاب ولكنني لم أزل مقتنعاً بجوهر نظرية الاستلاب المعروضة وعلى حد علمي لم تتغير قناعة المؤلف الآخر أيضاً بها.

(٥) التعبير "تلميحات" له وهو يستخدمه لتبرير إقدامه على سوق جملة من المصادرات والمقولات بلا برهان. وأسلوب "التلميحات" له جذر في الفلسفة الفرنسية الجديدة التي تحولت بفضله إلى كتابات غامضة قابلة للتأويل المتعدد. والمقلد العربي على عادته يفتح فمه انبهاراًبهذا الأسلوب ولا يخطر له ولا في المنام أن هذا الأسلوب فيه أشياء مشتركة مع أسلوب المشعوذين والنصابين.

حالة الاستلاب في الثقافة العربية- سوريا نموذجاً
الاستلاب الثقافي: هل هو في بداية النهاية؟

القرن العشرون الميلادي يمكن توصيفه ثقافياً في الوطن العربي بأنه كان قرن الاستلاب. وقبل الحديث عن هذه النقطة أود الإشارة إلى نقطة طريفة قلما تخطر على بال الجيل العربي الحاضر الذي هو حفيد بل ابن حفيد الجيل الذي تلقى أولاً صدمة الغرب العسكرية والثقافية وهذه الملاحظة هي أن مجرد استعمالنا للتأريخ الغربي وقولنا إن هذه السنين كانت "القرن العشرين" برهان على الطبيعة الاستلابية للثقافة العربية في هذه الفترة التي نتكلم عنها وهذا الظهور المفاجئ للتأريخ الميلادي يعني ببساطة أننا قطعنا العلاقة مع تاريخنا الإسلامي المنسوب إلى هجرة النبي عليه الصلاة والسلام بحيث أصبحنا نشعر بالغربة عن وقائع تاريخنا بالذات، نشعر بالغربة عنه مثلاً حين يعلمنا "باحث عربي" أن الخليل بن أحمد عاش في القرن الثامن الميلادي فلا نستطيع بهذا "التأريخ" أن نضع الخليل في علاقة مع سياقه الثقافي والاجتماعي والسياسي إلى آخره والأمر يختلف كلياً بمجرد أن نؤرخ لحياة الخليل مستعملاً التاريخ الهجري عندها تعرف حقاً ماذا سبق الخليل ومن سبقه، ماذا عاصره ومن عاصره، ماذا تبعه ومن تبعه. وحين نقول إن الفترة التي نريد أن نتحدث عنها كانت "القرن العشرين" فإنما نضمر أن الوقائع التي وقعت فيها تنسب إلى أصحاب التأريخ الميلادي فهم إذاً المركز المحرك.

والأحداث الداخلية عندنا تكاد لا يكون لها سياق داخلي وبالفعل فإن "مفكرينا" توالى ظهورهم لا بآلية تفاعل فكري داخلية بل كانعكاس لأحداث الفكر الأوروبي فمنذ بداية "عصر النهضة"كانت المدارس الفكرية

والفنية والأدبية تتوالى عندنا لا كنتيجة للحوار الداخلي والتطور الطبيعي للساحة الثقافية بل كنتيجة لاستيراد ونسخ وتقليد ما يظهر في الغرب من هذه المدارس وهكذا شهدنا من يتبنى نظريات الداروينية الاجتماعية ومادية بوخنر ومن يتبنى الاشتراكية الإنجليزية- الفابية- ثم من يتبنى الاشتراكية السوفيتية والاشتراكيات التي تعارضها، شهدنا استيراد النظريات القومية من إيطاليا وألمانيا، شهدنا من تبنى نظرية تين في النقد ومن تبنى نظرية سانت بيف ثم من تبنى واقعية زولا وقبله بلزاك وبعده الواقعيين الاشتراكيين استوردنا المسرح التقليدي ثم صرعات المسرح الحديث تبنينا مدارس الرسم الأوروبية على تواليها كنا ماركسيين و وجوديين ثم صرنا سوسوريين وفوكوويين ثم تفكيكيين أسماء لم يزل مثقفونا مشغولين بنسخها متظاهرين بفهمها حتى لو لم يفهموها و إذا كان برتراند رسل قد أقر في مقدمته لرسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية – المقدمة التي جاءت في حجم يعادل ضعفي حجم هذه الرسالة!- أنه لم يفهم كل ما ورد فيها فإن مثقفينا يستحيل أن يفعلوا شيئين: أولاً أن يقروا بأنهم لم يفهموا وثانياً أن ينتقدوا هذه "الأسماء المعصومة" وإذا كان دريدا مثلاً في وقت معين هو صرعة الموسم في فرنسا رأيت مثقفينا يترجمون المقالات عنه و ربما كتبوا من "عندياتهم" أيضاً عنه ما يستحيل أن تجد فيه ذكراً لشيء لم يفهموه أوشيء لم يعجبهم أو قبولاً لفكرة وجود احتمال ولو بسيط أن مقولات هذا العمل الفكري لا تصح إلا في سياقها الاجتماعي الثقافي الخاص ،وفي مثال دريدا الواقعي أنا أقول أنهم في كثير من الأحيان يتكلمون عنه بلا فهم زاعمين أنهم قد فهموه وقولي هذا لا يجب أن يستغربه القارئ أو يعتبره افتراء ما دام هناك من يرى أنه حتى منظرون غربيون من نوع م.ه.أبرامز لا يتعدى ما جاؤوا به في تفسير "التفكيكية" حفنة من سوء التأويلات(١) ويبقى علينا أن نقول إن الله وحده يعلم إن كان السيد دريدا بالذات يفهم نفسه دوماً! أقول هذا وأنا أعلم أن كلامي هذا بالنسبة

للمثقف العربي الناسخ تجديف، ولكنني أعترف أن رأي هذا النوع من المثقفين لا يهمني.

يميز المثقف العربي الحديث منظوره الإنسانوي المسطح الزائف فإذا سمع من يقول إن الفكر العربي الحديث هو نسخ وترداد آلي للفكر الغربي شهر في وجه القائل سلاح كونية العقل ولم يأبه للحقيقة البسيطة التي تقول إن هذا الفكر العربي لم يبدع شيئاً مذكوراً يثبت فيه أن العقل العربي منذ "عصر النهضة" هو حقاً مشارك في هذا العقل الكوني العتيد! فحتى إبداعات سمير أمين في الماركسية نشرت بالفرنسية ولم نر أحداً من نساخ موضة اللسانية أضاف ولو إضافة بسيطة إلى هذا الميدان من البحث مع أننا أحفاد أعظم لسانيّي العالم أحفاد مؤسس المعجم العربي ومبتكر العروض الخليل وصاحب "الكتاب" سيبويه وصاحب "البيان والتبين" الجاحظ وصاحب "المقاييس" ابن فارس وصاحب "الخصائص" ابن جني وصاحب "دلائل الإعجاز" عبد القاهر الجرجاني.

الإنسانوي عندنا يقفز على حقيقة التبعية الثقافية استلابية الطابع وفي رأيي كل قفز عن المرحلة النسبية في التحليل الثقافي التي تركز على الخصوصية والفروق إلى الإنسانوية التي تؤكد على الخصائص العامة المشتركة بين البشر لن يقود إلا إلى العنصرية المركزية الأوروبية التي تزعم أن خصائص الثقافة الأوروبية هي خصائص الإنسان عموماً.

جاء كاتب هذه السطور من الوسط الثقافي السوري وفيما أرى فإن الإنسانوية الزائفة تميز قطاعاً كبيراً مهيمناً من الثقافة السورية الحديثة هذا القطاع الذي يحتفل بكل جديد مستورد من مدارس الأدب والنقد والفكر الأوروبي ويعتّم على مفهوم الخصوصية والهوية الحضارية العربية الإسلامية المنفصلة وفي تقديري فإن الأدباء والمسرحيين ورجال السينما والفنانين التشكيليين السوريين هم إلى حد كبير جداً ضحايا للإنسانوية الساذجة التي تصدق أن الثقافة

الغربية هي ثقافة الإنسانية بعمومها وبهذا تكون الثقافة السورية مع الأسف غير منسجمة مع الوضع التاريخي لسورية التي كانت منذ مطلع القرن العشرين شعلة القومية العربية المتوهجة الصافية ولتفسير هذا الوضع قد نقول كفرضية أولية إن بلاد الشام كانت هي الخط الأمامي في المواجهة مع الدولة العثمانية التي كانت تستند في هيمنتها إلى معطيات الشريعة الإسلامية بتأويلها الامتثالي وبشكلها الأبعد عن العلم الذي شهدته القرون الأخيرة وفي هذه المواجهة رفع المثقفون سلاح الفكر الأوروبي مسببين قطيعة خطيرة مع التاريخ الخاص وهذه القطيعة كانت بعد أكثر جذرية من القطيعة مع التراث في بلاد عربية وإسلامية أخرى. وقد زاد هذه القطيعة سوءاً التطورات السياسية في الخمسينات والستينات حين وقف الاتحاد السوفيتي مع العرب ضد الكيان الصهيوني واصطف المحور المستند إلى التأويل السلفي الوهابي للإسلام مع القوة الأمريكية المساندة للعدوان ولا شك أن الصدام الناصري مع الإسلاميين والموقف السلبي الخاطئ لهؤلاء الأخيرين من فكرة الكفاح المسلح لتحرير فلسطين ساعد التيار اليساري المغفل كلياً تقريباً لفكرة الهوية الحضارية المتميزة على أن تكون له الهيمنة الثقافية شبه المطلقة.

منذ بداية التسعينات تغير الوضع السياسي الثقافي في الوطن العربي تغيراً جذرياً وذلك بعد انهيار الاتحاد السوفيتي و الغزو الأمريكي للخليج والعراق والذي كان من نتائجه المهمة تحول الحركة الإسلامية العربية من وضع الحليف الموضوعي للأنظمة الصديقة لأمريكا إلى وضع الخطر الرئيسي على هذه الأنظمة.

هذه التغيرات هزت الأرضية اليسارية التقليدية للثقافة العربية الحديثة ومع ظهور خطر العولمة الداهم انشقت هذه الثقافة على نفسها وبدأت فيها عملية تمايز بطيئة ولكنها حثيثة بين تيارين أساسيين: التيار الأول فضل نقل الولاء من "قوى التقدم والاشتراكية" إلى الغرب المنتصر وهذا التيار يتميز بأنه يعد

الإسلاميين عدوه السياسي والثقافي الأساسي ويتوازى مع هذا التوجه، وربما يتفرع عنه!، تحبيذه الضمني لسياسة السلام مع الكيان الصهيوني وتأكيده على حسنات العولمة وتنظيره الشامت الملح الزاعم أن العولمة قدر لا بد منه.

أما التيار الثاني فهو تيار حافظ على عدائه القديم للإمبريالية والصهيونية وبسبب ذلك لم ير مانعاً من الحوار مع الحركة الإسلامية بل التحالف معها ضد العدوان الصهيوني وضد التنازل الاستسلامي للعدو وضد التطبيع معه ومن هذا التيار الثاني تفرع تيار لم يزل إلى الآن أقل ظهوراً إعلامياً ولكنه فيما آمل وأتوقع يبشر بأن يتحول إلى تيار يحمل حسنات التيارين اليساري الوطني والإسلامي ويكمل نواقصهما وعلى رأس هذه النواقص إهمالهما للهوية الحضارية الماثلة الناتجة عن تجربة تاريخية عميقة عريقة وهذا التيار يتميز بعودته إلى التأكيد على مبدأ "النسبية الثقافية" كمرحلة لا بد منها إذا أردنا أن نكون إنسانيين حقيقيين نأخذ الثقافة الإنسانية في كل مقوماتها ولا نكتفي بإعلان جزء من هذه الثقافة على أنه "الممثل الشرعي الوحيد" لها! وهو لا يخفي تذمره من الطابع المتسلط للعولمة ويقوم بصورة حثيثة بنقد المفاهيم التي تعد عند المثقف العربي الحديث مسلمات، مفاهيم من نوع "التقدم"، "الرجعية"، "الحداثة"، "الحتمية التاريخية"، إلى آخره...

ولا شك أنه مما يسهم في تطور هذا التيار الدور الإيجابي الذي تلعبه التيارات واسعة الأفق في الحركة الإسلامية العربية في إزالة آثار صدام الخمسينات مع القوميين العرب والتنسيق المتزايد بين التيارين القومي والإسلامي في مكافحة التطبيع مع الصهيونية وفي دعم المقاومة في لبنان وفلسطين وفي مقاومة التبعية السياسية للمركز الأمريكي و في مقاومة الغزو الثقافي ومحاولات محو الهوية الحضارية للأمة.

لعلي لو عبرت عن رأيي في الثقافة السورية السائدة لحد الآن القائل بأن هذه الثقافة تتميز بالإنسانوية الساذجة وقبول مبدأ استيراد الأفكار والأشكال

الفنية والأدبية من أوروبا بدون ضابط على قاعدة أن الثقافة الإنسانية واحدة في ندوة للمثقفين السوريين المعنيين فإنني أعتقد أن رد فعلهم سيكون عدم فهم هذه الأطروحة وقد يشم منها بعضهم رائحة حكم سلبي فيسارع إلى إنكار صحة الحكم بدون فهمه وهذا عائد لسبب عام هو صعوبة النقد الذاتي الذي يستلزم المقدرة على استبطان الذات والنظر إلى مكوناتها موضوعياً ويقترن هذا السبب بسبب آخر هو الغياب الطويل للجانب الثقافي الآخر الممثل للهوية من سورية إذ سورية بالمعنى الثقافي وليس السياسي فقط "تقدمية" منذ نهاية الخمسينات وهذه الحقيقة لا تتعلق مباشرة كما يميل بعضهم إلى الظن باتجاهات الدولة وبالعكس أحب أن أذكر بهذه المناسبة أن الثقافة السورية السائدة ظلت لحد الآن مستقلة عن الدولة و إن لم تكن معارضة لها صراحة، غياب هذا الجانب الآخر الممثل للهوية يجعل من الصعب على الذات أن تكتشف النقص فيها لأنها لا ترى مكونات ثقافية أخرى يمكن تبنيها، والحوار مع الآخر هو الذي يساعد على إمكانية رؤية حدود الذات ونواقصها.

غياب الجانب الآخر قد يعود بالفعل إلى أسباب سياسية ألمحنا إلى بعضها قبل قليل وإلى أسباب اجتماعية تتعلق ظاهرياً ببنية المجتمع السوري المتنوعة التي يفترضون أن خير ما يناسبها هو تبني النموذج العلماني الغربي وهو اعتقاد شائع خاطئ شديد الضرر فمن غير الصحيح أن التمسك بالهوية الثقافية المتميزة يعني استبعاد بعض المواطنين ولنذكر على سبيل المثال ما يساق دوماً من فرضية لنشوء الفكر النهضوي العربي تقول إن الأقلية المسيحية رأت في تبني الفكر العلماني الأوروبي الطريق الوحيد لبناء دولتي ومجتمعي يمكن لها أن تندمج فيه. وفي الحقيقة إن الطوائف المسيحية في بلاد الشام وفي مصر أيضاً هي مثلها مثل الطوائف الإسلامية لها ثقافتها المتميزة الخاصة القابلة للتكامل مع الثقافة المحلية العامة وهي أيضاً غريبة عن البنى الفكرية والمشاريع السياسية المستوردة من أوروبا غربة الطوائف الإسلامية عنها.

في ندوة عقدت في عمان منذ مدة ألقى الرئيس الفرنسي جاك شيراك كلمة احتوت نظرية يبدو أن الفرنسيين يحبون أن يصدقوها وكذلك بعض العرب المسلمين ممن يجهلون تاريخ المسيحية الشرقية وبعض العرب المسيحيين ممن يحبذ الارتباط بالغرب لأسباب استلابية أو انتهازية، هذه النظرية تقول: إن بلاد الشام تتألف من تركيبة من ثقافتين عربية يمثلها المسلمون وغربية يمثلها المسيحيون! وهذه النظرية يعرف أذكياء العرب من الفريقين أنها نظرية مغلوطة فثقافتنا هي ثقافة عربية إسلامية شكل فيها المسيحيون الشرقيون عنصراً مكوناً أساسياً ومن هنا فإن الإسلام عندنا مثله مثل المسيحية مكون ثقافي خاص مستقل كل الاستقلال عن الثقافة الغربية وليس المسيحي العربي المستلب للغرب أكثر استلاباً من المسلم العربي المستلب لهذا الغرب ولا يغير من هذه الحقيقة شيئاً السياسة الاستعمارية التي كانت فرنسا من روادها وتتابعها الولايات المتحدة الآن التي تهدف إلى التحكم في بلادنا عبر "استزلام" الأقليات الدينية ورفع شعار الدفاع عن حقوقها، الشعار الزائف الذي صار مفضوحاً بما فيه الكفاية.

الخيار الاستغرابي إذاً لم يكن الخيار الوحيد الممكن أمام الثقافة السورية وهو الآن أيضاً ليس الخيار الوحيد الممكن فهناك خيار التأصيل الذي يدعو إليه كثيرون ويناصره بلا وعي بعض المثقفين الحديثين أيضاً عندما لا ينتبهون إلى أنفسهم بما فيه الكفاية! المثقف السوري الحديث مثلاً أنشأ جمعيات مثل "جمعية أصدقاء دمشق" التي تهدف إلى الحفاظ على الطابع المعماري والبيئي للعاصمة السورية وبهذا النشاط يثبت المثقف التقدمي النزيه أنه حين ينسى أنه "تقدمي" بمعنى "التقدم" غير النقدي المرذول الذي دأب كاتب هذه السطور على توجيه سهام النقد له في مقالاته فإنه يصبح تأصيلياً ونشاط هذه الجمعية هو من النوع التأصيلي بلا شك ولعل هذا يذكر القارئ بما قلناه من أن القطاع النزيه المحافظ على وطنيته من اليسار العربي يتحول في جزء منه على الأقل إلى

التأصيلية وفي رأيي فإن التأصيلية هي المآل المنطقي للتزاوج بين المعرفة الجيدة للمثقف اليساري بالفكر الغربي وبين الاسترابة المبررة للإسلاميين بكل ما يشتم منه رائحة الغزو الثقافي.

لو درسنا الثقافة السورية السائدة "سيميائيا" كما يقال لأدهشنا بحق إلى أي حد هي هذه الثقافة مستلبة غربياً وسأذكر أمثلة تخص الثقافة الشعبية عامة وليس ثقافة النخبة فحسب:

المثال الأول هو أسماء الأطفال التي سِمَتُها العامة عندنا هي النفور الشديد من أسمائنا القديمة فلا أحد يحب أن يبدو اسم ابنه أو بنته "موضة قديمة" لذلك تكثر عندنا الأسماء التي لا معنى لها لأنها غربية ببساطة، خصوصاً أسماء البنات، التي لا علاقة لها لا بسياقنا التاريخي ولا بحاضرنا وبالمقارنة مع أقطار عربية أخرى تعد سوريا ولبنان أكثر قطرين عربيين جرياً وراء الموضة في ميدان أسماء الأطفال ولنقارن مثلاً مع أقطار المغرب العربي التي هي على العكس محافظة على ربط الأسماء بالتراث التاريخي والديني والاجتماعي.

والمثال الثاني هو تبني أهل بلاد الشام أكثر من أي منطقة عربية أخرى للزي الأوروبي وهجرهم للزي الوطني ونبذهم إياه على أنه شيء يخص القطاعات الاجتماعية "المتخلفة" و "غير المتحضرة". والمقارنة مع البلاد العربية الأخرى هي حقاً مثيرة للعجب حيث يحترم الزي الوطني في تلك البلاد على أعلى المستويات السلطوية والطبقية- هل تتصوروا مسؤولاً سورياً أو لبنانياً أو فلسطينياً يقبل أن يرتدي الزي الوطني؟

مثال آخر هو القبول الغريب بلا نقد لبدعة "عيد الحب" أو "عيد العشاق" الطارئة على مجتمعنا.

مما أدهشني مثلاً أن الجرائد السورية في حدود علمي لم تنشر ولا مقال في نقد بدعة "عيد الحب" وغني عن البيان طبعاً أن الدولة ما كانت لتمانع في نشر مثل هذا النقد.

وحين جاء موعد "اليوم العالمي للمسرح" احتفل السوريون به احتفالاً رسمياً غير منتبهين إلى علاقة مثل هذه الاحتفالات بظاهرة العولمة وقد سرني جداً – للمقارنة- أن كاتباً لبنانياً وأظنه من عائلة مسيحية كان هو الذي أعرب عن استيائه واستنكاره للاحتفال بهذين "العيدين" وهذا الكاتب هو جلال خوري الذي كتب في السفير(٢) تحت عنوان "ضد اليوم العالمي للمسرح.. ضد العولمة الزاحفة" قال خوري بسخرية نفاذة "أكرر نرفض بتاتاً وكلياً كل أشكال العولمة الزاحفة، التي تجتاح ثقافة وحضارة بلادنا، من "عيد العشاق" إلى يوم المسرح العالمي مروراً بكافة الأعياد والمناسبات الرديفة التي حملت أية دلالة، لم تكن سوى لغاية جرنا وإخضاعنا إلى مظاهر أو ظواهر الثقافة الغربية المسيطرة، إلى نموذج فكري وثقافي واحد، مرجعه الأول والأخير: الغرب الاستعماري سابقاً والاستعماري لاحقاً.

هؤلاء السذج الذين يصفقون ويحتفلون ويشاركون في هذه المناسبات يذكرونني بأيام "ولدنتي"، حين كنت أتعلم غيباً في كتاب تاريخ فرنسا وأردد كالببغاء: أجدادنا هم أهل الغولوا (الفرنسيون القدامى). إن لبنان، ولبنان الثقافي بشكل خاص، مصاب اليوم بمرض فقدان المناعة الحضارية. وهو أصبح ينجر وراء نماذج وشعارات مستنسخة وفارغة من أي مضمون، وأية أصالة، وأي ارتباط بالجذر التاريخي الخاص بنا.

يحدوني الأمل بأن لا أعود في السنة المقبلة وأكرر ما قلته في الماضي، وأقوله اليوم، منبهاً إلى الخطورة العميقة، التي تكمن في الاحتفال بهذه الظواهر البريئة في الشكل، والمشكلة ترويضاً لا شعورياً لشرائح عديدة لشعوب عديدة في العالم الثالث. لقد سعدت منذ شهرين، عندما شاهدت على التلفزيون في الهند، الناس يحطمون كل الشعارات والملصقات والإعلانات الداعية إلى الاستهلاك في مناسبة عيد العشاق أو "سان فالنتين"، حرصاً منهم على تقاليدهم، فهل نأمل في السنة المقبلة، أن يفعل اللبنانيون ذلك."

لقد آن الأوان للثقافة السورية أن يظهر فيها اتجاه الهوية بعد طول غياب ولا شك أن الطابع الوطني لهذه الثقافة مما يشجع هذا التوجه وأول ما ينبني عليه هذا الاتجاه المأمول هو تسليط الضوء على الاستلاب الثقافي في سورية كجزء من تسليط الضوء على ظاهرة الاستلاب الثقافي العربي عموماً ومن بشائر هذا الاتجاه كتابات كاتب سوري ينتمي هو الآخر على ما يبدو إلى أسرة مسيحية – وأنا آسف لاضطراري الذي أظن أن القارئ اللبيب يفهم دوافعه لذكر هذه المعلومة الهامشية التي لا تهمني لو أخذتها من جانبي الشخصي المحض- هو الأستاذ "غريغوار مرشو" صاحب كتابي "مقدمات الاستتباع" و "أيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والفصام الحضاري" والأستاذ مرشو سمعت به حديثاً وسعدت جداً بالتعرف إلى كتاباته ربما بالدرجة نفسها التي سعد بها أخونا الأستاذ جلال خوري برؤية المثال الهندي للمكافحة العملية للاستلاب الثقافي.

هوامش:

١- انظر: مجلة "الآداب الأجنبية" الدمشقية- العدد ١٠٤- مقال "جاك دريدا ونظرية التفكيك" بقلم خالدة حامد تسكام ولا أعرف إن كانت خالدة مؤلفة أم هي في الحقيقة مترجمة.

٢- السفير ٢٠٠١/٣/٢٨

ثقافة النماذج المفروضة

أولاً- عملية "السلبنة" ومكوناتها:

مفهوم "السلبنة":

نحن إلى الآن كنا نهتم بتحليل ظاهرة الاستلاب كحالة عقلية- نفسية- سلوكية متحققة بالفعل. من الآن فصاعداً من المفيد أن نضيف إلى هذا محاولة تحليل الآليات التي توصل مجوعة بشرية معينة إلى حالة الاستلاب الناجز،وسأصطلح على تسمية العملية الموصلة إلى هذه الحالة باسم يقبله الميزان الصرفي وإن لم يوجد في القواميس العربية وهو "السلبنة" وتحليل عملية السلبنة يجب أن يكون موضوعاً لمجموعة دراسات متخصصة في هذا الفرع الذي هو "دراسة الاستلاب".ولقد كان القياس أن نستعمل المصدر نفسه "الاستلاب" كاسم لهذه العملية غير أننا عندها قد نثير التباساً مع "الاستلاب" كحالة ناجزة.

"السلبنة" إذن هي العملية التي تصنع "الاستلاب "،و"الاستلاب" سنبقيه اسماً للحالة الناجزة التي تنتج عن نجاح عملية "السلبنة"..

المكونات الأساسية لعملية "السلبنة":

تتوزع عملية السلبنة في اتجاهات أربع تقود إلى المكونات الاستلابية الأربع الموصوفة في كتابنا التأسيسي" الحب والاستلاب- دراسات في التحليل النفسي للشخصية المستلبة" ونشرته "دار الكنوز الأدبية"- بيروت- (التأليف مشترك مع الدكتور حسين شاويش)١٩٩٥.

.السلبنة التغلبية والسلبنة الأخلاقية والسلبنة الطبقية والسلبنة العنصرية هي العمليات البانية لأنواع الاستلاب: التغلبي والأخلاقي والطبقي والعنصري على الترتيب.

ينتج عن عملية "السلبنة التغلبية" إيصال ضحية هذه العملية(وهي التي نسميها بالاصطلاح العلمي "المحايد" "الموضوع") إلى قناعة داخلية عميقة بصفرية القوة التغالبية الذاتية تجاه القوى القاهرة.

و"السلبنة الأخلاقية" تنسي موضوعها أو تفقده الشعور بأن له حقاً أو أنه على حق وتضعه في موضع القناعة بأنه مذنب وأنه "مدين أخلاقياً" تجاه القوى القاهرة وأنه مهدد كل لحظة بإمكانية مطالبة القوى القاهرة له بديونه الأخلاقية تجاهها أو بتعويضها عن عدم أدائه لهذه الديون بالعقاب وفي الحالات الكاملة من الاستلاب الأخلاقي يحس المستلب أن وجوده ونشاطاته الحياتية ما هي إلا تورط مستمر في الإثم.

و"السلبنة الطبقية" توصل موضوعها إلى اليأس الكامل من الوصول إلى الترف المفقود في جانب الموضوع والموجود في الجانب القاهر وهذه السلبنة عند نجاحها تجعل الموضوع يجعل القبح التام صفة للذات والجمال الكامل صفة للطرف القاهر كما رأينا في الدراسة التأسيسية التي ذكرناها قبل قليل.

و"السلبنة العنصرية" توصل الموضوع إلى القناعة بأنه دوني القيمة بحكم الولادة بالذات وأنه ينتمي إلى عنصر متخلف بالطبيعة عن "العنصر" القاهر.

ثانياً: النموذج المفروض، السلبنة، الاستلاب:

سأستعمل مفهوماً شهيراً هو"الأيديولوجيا" وأعني به نموذجاً مثالياً متكاملاً يحتوى على مفهوم للعالم ومعيار للسلوك الصائب تحاول شريحة اجتماعية فرضه على المجتمع.وفي الصراع الأيديولوجي تحاول الشريحة المعنية إظهار نموذجها على أنه هو النموذج الوحيد الصحيح وأن ما عداه شذوذ مدان. تعود الفكر النقدي ،ولا سيما المتأثر منه بالنظرية الماركسية، أن يتحدث عن وجود أيديولوجيتين سائدتين في المجتمع:واحدة سائدة تعبر عن الطبقة المسيطرة وثانية معارضة تعبر عن الطبقة الصاعدة البديلة .أنا أفضل الآن أن أشخص الوضع الأيديولوجي في مجتمعنا بطريقة مغايرة: في رأيي أن في مجتمعنا نوعين من

الأيديولوجيا واحدة "سائدة" وأخرى "مسيطرة".الأيديولوجيا السائدة هي تلك المعتمدة عند المجتمع الأهلي و المسيطرة هي تلك التي تتبناها القوى المهيمنة سياسياً واقتصادياً.

كان الكتاب الماركسيون يفترضون عادة أن الطبقة السائدة تنشر أيديولوجيتها التي تبرر سيطرتها على المجتمع بأسره وبين هؤلاء الكتاب فروق في شرح الآلية التي تؤدي إلى نجاح الطبقة السائدة في هذا ،وليس هذا المقال هو المكان الملائم لبحث هذه المسألة ويكفيني هنا القول إن التقليد الماركسي قد تعود على عد الأفكار السائدة في المجتمع مجرد وعي زائف عند الجماهير مصدره رغبة القوة الاجتماعية المسيطرة في إبقاء هيمنتها وبالنسبة لهذا التقليد سيعتبر تفريقنا بين "أيديولوجيا مسيطرة" و"أيديولوجيا سائدة" أمراً غريباً غير مفهوم.

هذا التفريق أعده الأساس الذي يقوم عليه الاتجاه التأصيلي العربي فاعتباراً من بداية القرن الميلادي التاسع عشر بدأ الافتراق الفكري بين النخب السائرة في طريق الهيمنة بالتعاون الوثيق مع القوى الأوروبية الكبرى والمجتمع الأهلي الذي احتفظ لحد الآن بثوابته الفكرية وظل متميزاً في الفكر عن الفكر المتسلط الذي يحاول منذ ذلك الوقت أن يصبح سائداً وليس فقط مسيطراً. وهذا التشخيص صالح في نظري على عموم البلاد العربية والإسلامية وإن اختلفت أشكاله الملموسة وتوازناته بين مكان وآخر.

وإذا سمينا النموذج الذي تأتي به الأيديولوجيا المسيطرة "بالنموذج المسيطر" والنموذج الذي تأتي به الأيديولوجيا السائدة "بالنموذج السائد" فإنه يبقى علينا أن نرى العلاقة بين النموذجين(اللذين يتألف كل منهما من نماذج فرعية تشمل جوانب الحياة) وكيف تظهر السلبنة خلال هذه العلاقة وسنختار هنا مثالين:

أ- الحياة العائلية في الكتاب المدرسي:

هل فكرتم يوماً في نموذج الحياة الذي تقدمه الكتب المدرسية للتلميذ وكيف يؤثر هذا النموذج عليه؟ لن أضرب هنا أمثلة من بلاد كثيرة تمتاز بالتجاهل المطلق لمشاعر الغالبية ولا يخطر لها على بال أن تراعيها بل سأضرب المثال من مناهج مدرسية أعدت في بلد كان يرفع شعار الانحياز للغالبية الفقيرة وهو مثال سورية في الزمن الذي كنت فيه تلميذاً في المدرسة الابتدائية (نهاية الستينات وبداية السبعينات).

بالتحديد سأذكر ما كنا نقرؤه في مادة القراءة عن "الحياة العادية"لتلاميذ يفترض فيهم أن يكونوا مثالاً نحتذيه:

كانت النصوص تصور(وهذا على سبيل المثال لا الحصر):

- عائلة مدنية
- الأب والأم شابان
- يرتديان أزياء مدنية
- يعيشان في بناء حديث من طوابق عديدة
- الشوارع حول البيت معبدة عريضة
- ثمة أثاث غربي وعادات غربية توافقه(مثلاً العائلة تأكل على الطاولة)
- الأولاد مهندمون
- حين تصف النصوص اجتماعاً لأولاد أخيار وأولاد أشرار فقد كان الأخيار مهندمين على حين كان الأشرار يلبسون في الحقيقة مثلما كنا نلبس!

جميع الأولاد في رسوم الكتاب المرفقة بالنصوص كان لديهم شعر يسرحونه بينما كانت المدرسة تفرض علينا حلاقة شعرنا"على الصفر" أي إلى أن تلمع صلعتنا(قاتلهم الله فرضوا علينا الصلع حتى حين كان لا يزال على رأسنا شعر!)

أي قارئ من جيلنا ومن شريحتنا الاجتماعية سيرى بوضوح أن هذه الصورة النموذجية كانت بعيدة عن حقيقة وضعنا:

- أغلبنا كان أبواه من أصول ريفية وعاداتهما ولغتهما ريفية لا مدنية
- الكثير منا كان أبواه غير شابين لأننا من شريحة اجتماعية يستمر فيها إنجاب الأطفال حتى تبلغ المرأة الخامسة والأربعين(ويكون الزوج عندها قد تجاوز الخمسين)
- أزياء الوالدين ريفية أو هي على أقل تقدير بعيدة كل البعد عن الأزياء المدنية "النموذجية" التي تصورها الرسوم المرفقة بالنصوص
- الغالبية كانت تعيش في بيت من طابق واحد بني عشوائياً
- شوارعنا كانت في غالبيتها غير معبدة غير واسعة تغرق في الطين حين ينزل المطر
- الأثاث بسيط وخلافاً لعائلة الكتاب التي تنام على السرير وتأكل على الطاولة كنا نحن ننام على الأرض ونأكل عليها بلا شوكة ولا سكين وصفوهما في الكتاب ولم نعرف لهما وجهاً في الاستعمال
- الغالبية منا كانت بعيدة عن الهندمة وهناك من يرتدي ثياب أخوته الذين هم أكبر منه سناً
- وأحب أن ينتبه القارئ إلى هذه النقطة الأخيرة في هذه المقارنة التي أردتها ممنهجة على شكل"نقطة مقابل نقطة": لقد كانت صورة الشرير النموذجي هي صورتنا نحن أولاد الفقراء على حين كانت صورة الأخيار هي صورة أولاد تلك الطبقة الأعلى البعيدة.

هذه الصورة النموذجية لم يكن من الممكن لنا أن نعدها تصورنا نحن بل كنا نعدها تصور أناساً بعيدين لا نستطيع أن نقول عنهم إلا ما قال أحمد فؤاد نجم عن أهل الزمالك:

لذلك..

إذا ردت توصف حياتهم..

تقول:الحياة عندنا مش كذلك!

وطالما ظل الأمر علاقة مع صورة خيالية عن أناس في الكتاب فما كان هناك مشكلة ولكن المشكلة كانت تبدأ بمجرد ما يطلب منا احتذاء هذا النموذج الموصوف فقد كنا نكتشف أننا حقاً مختلفون وغير قادرين على أن نكون مثلهم ولما كان الكتاب يعرض صورة هؤلاء على أنها هي الصورة التي يجب أن يكون عليها الإنسان فقد كان من الطبيعي أن نستنتج أن عندنا نقصاً جوهرياً يستحيل سده وهذا هو الذي كنت أسميته ذات يوم "الأزمة الاستلابية".

ب- زي المرأة في الصراع الثقافي:

كانت المذيعة المتميزة في قناة الجزيرة لأول إنشائها السيدة إلهام بدر المذيعة العربية الوحيدة، في حدود علمي، التي تضع على رأسها خماراً ولا أعرف إن كان اختفاؤها بعد قليل من بدء بث القناة له علاقة بهذه الواقعة الفريدة"الشاذة" التي هي ارتداؤها ما ترتديه تسعون بالمائة من فتياتنا ونسائنا!

من المعروف في الغرب أن الفتيات من بلادنا يعانين تمييزاً بسبب ارتدائهن لهذا الخمار وهذا أمر يرفضه كثير من الغربيين أنفسهم لأنه سلوك عنصري وتدخل في الحريات الشخصية للناس.ولكن الواضح أن هذا التمييز مقبول في بلادنا في كافة الأماكن التي يطلب فيها من المرأة أن يكون منظرها "نموذجياً"- مثلاً حين تريد أن تعمل مذيعة في التلفزيون(في بلاد عربية محددة يحظر ارتداء الخمار في المدارس وفي بعضها يحظر ارتداءه في الجامعات وأماكن العمل).

ببساطة: هنا نموذجان :"نموذج سائد" هو ما ترتديه أغلب نسائنا وفتياتنا و"نموذج مسيطر" هو النموذج الذي تقدمه مذيعات التلفزيون وعارضات الأزياء والفتيات اللواتي يقدمن الدعايات(وثمة استثناء أحييه حتى لو افترضنا أن المعنيين تبنوه لأسباب نفعية صرفة هو دعايات المنتجات المنزلية الموجهة لنساء السعودية والخليج).

لدينا هنا فرض واضح لنموذج غريب على المجتمع الأهلي فالنموذج السائد جرد من مشروعيته فهو يقيم إما بصفته "متخلفاً" أو بصفته "قبيحاً" وأنا يدهشني جداً بالمناسبة هذا التعصب عندنا للنموذج الغربي للزي - زي الرجال أيضاً وليس زي النساء فقط- فلنقارن مثلاً وضعنا بوضع الهند مثلاً حيث احتفظت الهنديات بأزيائهن الجميلة وبالنقطة الحمراء على جباههن ولم تمنعهن الحداثة من ذلك!

وعند دراسة العلاقة بين النموذجين لاحظت أربع حالات مختلفة:

الحالة الأولى:الالتزام التلقائي البسيط بالنموذج السائد:حالة "الأصل":

وهذه الحالة تقدمها أمهاتنا وجداتنا- أغلبهن- وفيها تسير المرأة تلقائياً وفق عادات أهلها الموروثة بلا تساؤل ولا عقد نقص ولا غرور ولا اعتبارات أيديولوجية فهي تعامل مظهرها بالتلقائية وانعدام التساؤل نفسه الذي تعامل به ملامحها الجسدية التي خلقها الله عليها،وهؤلاء النساء لا يغيرن زيهن حتى في بيوتهن،مما يدلك على أنه لا يخطر على بالهن أن هذا الزي واجب ثقيل تتخفف المرأة منه بمجرد ما تجد إلى هذا التخفف سبيلاً.

الحالة الثانية: النموذج السائد المخترق استلابياً:

هذه الحالة هي حالة الفتيات والنساء اللواتي يرتدين الزي السائد لأن المجتمع المحيط يريد ذلك(ولا أستبعد أيضاً وجود قناعة داخلية تصارع السلبنة أيضاً لأن ما أسميه "الذات الحقيقية" لا تختفي كلياً عادة ولا تكون السلبنة في الحالة المعتادة كاملة النجاح).

والمعتاد في حالة هؤلاء أن يكن أقررن بصورة صريحة أو مضمرة بأن ارتداء الخمار يقبّح المرأة أو يخفض على الأقل من درجة جمالها،ولذلك على حين نرى النساء في الحالة الأولى،حالة الالتزام البسيط بالزي السائد أو حالة "الأصل"، لا يفكرن في خلع غطاء الرأس حتى في الخلوة نرى النساء في حالتنا هذه يسارعن إلى نزع الغطاء والعودة إلى النموذج المسيطر بمجرد أن يصبحن

لوحدهن بل يعددن ارتداء الزي المسيطر علامة احتفال وبهجة لأنه هو "الجمال"،وهذا ما قد يدلك على أن هؤلاء النساء سيخلعن الخمار لو استطعن وإن كنت كما قلت أعد علاقتهن بالزي السائد ليست علاقة إكراهية مائة بالمائة لأن هناك قناعة لا استلابية موجودة عادة وإن تكن مقهورة.

الحالة الثالثة: الحالة العقائدية:

وهذه حالة النساء الملتزمات بصورة معينة من الزي يعتقدن أن الالتزام العقائدي يتطلبه، وهذه الحالة يمكن تصور أشكال عديدة تتجلى فيها غير أن الشكل السائد منها عندنا الآن هو شكل نساء الحركة الإسلامية.

وللحكم على موقع هذه الحالة من ميزان الصراع بين الذات الحقيقية والسلبنة نحتاج إلى بحث أعم يتعلق بموقع الحركة الإسلامية من الصراع الثقافي بين الأيديولوجيا السائدة والأيديولوجيا المسيطرة ليس هذا مكانه وقد بحثته في أماكن أخرى فليعد إليها القارئ إن أراد.وسأكتفي هنا بالقول إن مقدرة هؤلاء النساء على تحدي ما يصفه المفكر الإسلامي الكبير جودت سعيد "الشعور بالمنبوذية" هي شيء جدير بالتأكيد بالاحترام.

وهذا الاحترام الذي أكنه لمقدرتهن على تحدي النموذجين المسيطر والسائد معاً(والعداء مع النموذج الأول أكبر بالتأكيد وإن كانت العلاقة مع النموذج الثاني لا تخلو أيضاً من العداء) لا يمنعني من الملاحظة أن هؤلاء النسوة يقررن أيضاً بأن النموذج المسيطر "هو حقاً الأجمل" بدليل أنه هو النموذج الذي يأخذن به مع أزواجهن وفي حفلاتهن الخاصة غير المختلطة وهذا ما يدلنا على أن هذا النموذج هو أيضاً مخترق اختراقاً خطيراً وهذا الاختراق ناتج في رأيي عن الخلل الخطير في الفكر الإسلامي المعاصر وهو الانتقائية في التعامل مع ظاهرة الغزو الثقافي والرؤية السطحية لها ومن المفكرين الذين انتبهوا إلى هذه الظاهرة(وهم قلائل)محمد أسد رحمه الله في كتابه"الإسلام على مفترق طرق".

الحالة الرابعة: حالة الانخلاع المخترق من النموذج السائد:

وهذه الحالة هي نقيض الحالة الثانية ولكنها كما سنرى تتطابق معها في كونها حالة صراع بين النموذجين المسيطر والسائد ولكن في الحالة الثانية كان النموذج السائد قد فرض الالتزام به على حين أنه في هذه الحالة الرابعة قهره النموذج المسيطر ولكنه لم يقض عليه. هذه الحالة لا أقصد بها حالات الخروج البسيط على المألوف القديم(مثلاً لا أقصد الحالة الشائعة التي تكتفي فيها فتياتنا بعدم لبس المنديل على شعورهن) بل أقصد حالة النسوة اللواتي قررن السير بعكس النموذج السائد ووفق النموذج المسيطر بالمناطحة مع التقاليد الأساسية لكافة شرائح المجتمع الأهلي. وهذه الحالة أيضاً لا تخلو من صراع داخلي عند المرأة لأن النموذج السائد ببساطة لم يزل سائداً فهو المتعارف عليه عند الأغلبية ومن النادر أن لا يكون للمرأة المنخلعة علاقات اجتماعية مع هذه الأغلبية.

وبعد استعراض هذه النماذج يبقى أن أقول أن من الممكن تحول النموذج الرابع،نموذج الانخلاع، إلى نموذج بسيط تلقائي في حالة الانقلاب الاجتماعي الكامل وزوال النموذج السائد وهذا الاحتمال لم يزل غير مطروح إلى الآن.

ويبقى أن أقول أيضاً إن ثمة نموذجاً تأصيلياً ينتج عن الانتقال من الانخلاع إلى التأصيل وهو عودة إلى الأصل بعد الانتصار على الانخلاع وهذا ما تريد التأصيلية تحقيقه.

المرأة المؤصّلة(بتشديد الصاد وفتحها) كما أتصورها هي المرأة التي تحافظ على الثوابت عن قناعة وعلامتها أنها بينها وبين نفسها لا ترى أن الزي المسيطر"أجمل" لذلك لا تفكر في لبسه بمجرد ما تختلي بنفسها أو بزوجها أو بقريناتها.

ثالثاً: الاستلاب بما هو "خرس" والتأصيل بما هو "نطق":

يمكن تمثيل ضحية الاستلاب بشخص لا يستطيع الكلام بلغته الخاصة وبهذا المعنى يمكننا أن نعده "أخرس".

تتولى العملية التي سميناها "بالسلبنة" تجريد الفرد والجماعة من إمكانية التعبير عن ذاتهم الحقيقية وللوصول إلى هذه النتيجة لا بد أن يقذف في قلوبهم اليقين أن نموذجهم السائد "رجعي تجاوزه الزمن" أو "قبيح" أو "محكوم عليه بالزوال" وهذا يتم جزئياً عبر التعليم ووسائل الإعلام الجبارة ولكنه يتم أيضاً بالقمع الجسدي للمقاومة وبمحاصرة الأمثلة الحية الناجحة للنموذج السائد ومنع نسخ الحياة عنها(كما يمنع خريجوا المعاهد التقليدية من فرص العمل مثلاً ،وتمنع النساء المحجبات من دخول المدارس والجامعة والبرلمان)

ولكن المقاومة موجودة:وسأضرب أمثلة من ميادين مختلفة: في ميدان نموذجنا للمرأة رأينا نساءنا الباسلات:نساء الانتفاضة والمقاومة اللبنانية يقدمن أمثلة ملموسة على المقدرة المباركة لنموذجنا الأهلي الذي لا زيف فيه ولا اصطناع ولا أيديولوجيا مفروضة من أي طرف من خارج الجماعة الأهلية،حتى لو كان طرفاً يدعي أنه يمثل الهوية العقدية لمجتمعنا.وفي المقابل قدم الولد صاحب "اليدين من حجر وزعتر" في مخيماتنا في بلدان الطوق وفي فلسطين المغتصبة ٤٨و٦٧نموذجنا لأبناء الفقراء بشائر المجتمع الأهلي المنتصر وحماته ويتزايد الصوت التأصيلي ارتفاعاً في ميدان الفكر العربي ولو أنه لم يزل غير متميز بما فيه الكفاية عن المدارس الفكرية التي احتكرت طويلاً ساحتنا الفكرية ليقدم لسان الفكر التأصيلي ومفهومه عن العالم.

السلبنة تعني محاولة دائبة لإفشال النموذج الأصيل والتأصيل على الجبهة النقيضة لا يعني أكثر من السعي الحثيث نظرياً وعملياً لإنجاح نموذجنا المعبر عن هويتنا وإظهار أنه قادر على الحياة وعنده كل شيء ليقوله للعالم.هذا المجهود التأصيلي العملي والنظري هو الذي سيقود إلى إنطاق المجتمع الأهلي بعد أن سكت مائة عام لأن الثرثارين من الجبهة الأخرى الذين احتكروا الكلام في مائة العام تلك ثبت أن كلامهم كذب وأنهم في الحقيقة ليس لديهم ما يقولونه!

التذوق والفهم

الموسيقى التي أبدعتها الشعوب المختلفة لا تخلو من نقاط تشابه، و نقاط التشابه هذه لا تلفت انتباهنا لأنها ليست علامات مميزة (بكسر الياء المشددة) إذ أنت لا تعرف الناس مما يشتركون فيه مع غيرهم و إنما تعرفهم مما يميزهم من سواهم. و لا بد من تدقيق في هذه النقطة:

خلافا لأفلاطون لا يوجد "مثل" للإنسان نقيس عليه أفراد هذا النوع العيانيين، فلا يوجد غير هؤلاء الأفراد المتعينون، و مع ذلك فمن التجربة نتعود على المشترك و على تمييز الخصال المتفردة ضمن هذا العموم فالأوروبي متعود على رؤية لون محدد للجلد و حجم معين للإنسان إلى آخره، و باختصار: ما يمكن أن يكون عليه "الإنسان"، و تبدأ الدهشة حين يصطدم ابن مجتمع معين، هذا المجتمع مثلا بخواص غريبة لم يرها من قبل: الجلد الأسود مثلا في بداية عهد الاستعمار أو قبله.

و الموسيقى تخضع لهذه الخواص العامة للإدراك فثمة خواص عامة للموسيقى العربية تحدد لك مثلا "ما يمكن أن تكون عليه الموسيقى العربية" و حين تظهر خاصية لم توجد من قبل يكتشف ابن المجتمع ذلك. قلت: "الموسيقى العربية" مصطلح استخدمته لتسهيل الشرح و إلا توجب المزيد من التدقيق إذ أن الموسيقى الأندلسية التي هي عربية و الموسيقى السودانية التي هي عربية أيضا تختلفان كل الاختلاف عن الموسيقى المشرقية (مصر و بلاد الشام، بعض بلاد المغرب العربي، الخليج و العراق، التي غالبا ما نعنيها حين نقول "الموسيقى العربية" هل إدراك التميز و عدم التميز شعوري أم غير شعوري؟

عد إلى مفهومك ل: "الحصان" مثلا و قل لي: هل تذكر متى تعلمت أن تميز الحصان من غيره؟ أكثر من ذلك: هل تستطيع أن تعد لي الآن: ما الذي يميز الحصان. جرب و سترى أن الأمر ليس بهذه السهولة فهو: حيوان (ليس تمييزا

كافيا) ذو أذنين قصيرتين (ليس كافيا أيضا) و حجم معين و أكمل السلسلة لتستنتج أن جواب التلميذ في النكتة: ألم ترى في حياتك قطة يا أستاذ؟ هو الجواب الذي يخطر على البال.

نحن نميز إذن استنادا إلى ذاكرة بصرية خرساء لا يسهل تحويلها إلى كلام، هذا في الحصان أما في الموسيقى فنميز استنادا إلى ذاكرة سمعية لا نستطيع التعبير عنها بسهولة، و يتولى علم الموسيقى تحديد مكونات الموسيقى و تسميتها و وصف بنيتها. غير أننا لا نحتاج إلى الموسيقى النظرية لمعرفة أن هذه الموسيقى سودانية و ليست من بلاد الشام كما لا نحتاج إلى كتاب علم الحيوان لتمييز الخروف عن العنزة.

و نتابع فنقول إن المرء لا يحتاج إلى معرفة قواعد الموسيقى ليتذوقها، غير أنك تحتاج إلى معرفة هذه القواعد لتصف بناءها و لتستطيع تحويلها إلى رموز بحيث يعزفها حتى الذي لم يسمعها سابقا. و بالاستناد إلى هذه الرموز تستطيع أن تبرهن لشخص لا يتذوق الموسيقى مثلا أن هذه سودانية و ليست شامية (و إلا كيف ستبرهن له! فكر في هذا السؤال!).

وظيفة الترميز إذن هي وصف الأشياء و إعادة بنائها عند اللزوم و البرهان على هذا البناء عند التشكيك فيه. تأمل فيما فعل الخليل رحمه الله في العروض.

فالشاعر قبل الخليل كان ينظم شعرا موزونا و لكنه لم يكن يستطيع أن يبرهن على أن شعره موزون إن قال له أي واحد: هذا الشعر ليس على الوزن (مثل أي واحد الآن بعد الخليل لم يتعلم العروض) حتى لو أن ذوقه قال له: هذا موزون.

عود إلى موضوع "التذوق و الفهم":

التذوق قد يعني **الاستمتاع** و قد يعني مجرد **إدراك** منظومة من الموجودات (البصرية أو السمعية إلى آخره) باستمتاع أو بغير استمتاع. لنسم هذه المنظومة "منظومة الموجودات المحسوسة". و**الفهم** يخص بحصر المعنى تعامل الإنسان مع

اللغة أي استخراج المدلولات من الألفاظ. وقد يعني معرفة الأسباب للنتائج الموجودة.

هل سمعت مرة الموسيقى الصينية؟ لقد سمعتها أنا فقلت: أنا غير قادر على تذوق هذه الموسيقى. و بالاستعانة بمعلوماتي في علم الموسيقى (التي هي ليست كثيرة و لكنها مفيدة لأنها معرفة بألف باء الموسيقى) "فهمت" أن السبب هو بناء هذه الموسيقى على منظومة "غير ممكنة" من الارتباطات بين الأبعاد الموسيقية. غير ممكنة في الموسيقى العربية. كأنك ترى إنسانا شعره أخضر و طوله عشرون سنتيمترا أو ثلاثة أمتار.

لا بد لك لكي تفهم نصا لغويا فهما جيدا من خبرة معقدة جدا بألفاظ اللغة و معانيها الممكنة و ارتباطات هذه الألفاظ الممكنة و معانيها الأصلية و المجازية إلى آخره.

و لا بد لك لكي تتذوق الموسيقى بمعنيي التذوق المذكورين آنفا من خبرة معقدة أيضا مع هذه الموسيقى بإيقاعاتها الممكنة و ارتباطات أبعاد الأنغام المكونة الممكنة (المقامات).الجمل الموسيقية الممكنة.

معنى التذوق الأول الذي هو الاستمتاع غير ممكن لأن شرط الاستمتاع في رأيي هو رؤية نظام معين لما أسميته منظومة الموجودات المحسوسة و لا يمكن رؤية النظام الممكن بدون خبرة طويلة بأشكال توزع العناصر في هذه المنظومة و بالعنصر نفسها (أنت تعرف مثلا أن حرف القاف لا يوجد في اللغة الألمانية فأنت تنكر وجود أي كلمة ألمانية مزعومة تحتوي على هذا الحرف لأن عندك خبرة بالعناصر و توزعاتها ، و ثمة كلمات غير ممكنة تستبعدها لمعرفتك بالقواعد إلى آخره)

كيف ستتمتع بالموسيقى الغربية و أنت تحس أنها مجرد أصوات اعتباطية لا رابط يجمعها؟

الاستمتاع بالموسيقى شرطه الأول إدراك "المنظومة الممكنة" للأنغام ثم التذوق للجمال و هو الزيادة على الإدراك. فأنت لا تعرف جمال المرأة إن كنت لا تعرف كيف تكون النساء عموما كشرط أول!

الغرب نموذجاً و برهاناً

(١)

يشكل الغرب بالنسبة للتحديثي العربي نموذجا و برهانا في الوقت نفسه. نموذجاً للحداثة الناجزة المطلوبة و برهاناً على إمكانية تحقيق هذا النموذج واقعياً. و هذا بعد أساسي في النظرة الحداثية.

هذا النموذج لم تتم صياغته بالدقة المطلوبة نظرياً. هو أولا يختلف بين تحديثية و أخرى باختلاف تفضيلاتها الأيديولوجية و باختلاف الدول التي يفضل التحديثي العربي أولا يفضل اتباع نموذجها و الحيك على منوالها أو بالأحرى الارتباط (ثقافياً و أحياناً سياسياً و اقتصادياً) بها أو عدم الارتباط.

و هكذا فثمة نماذج كثيرة للتحديثية العربية تعبر عن برنامجها أو أمنيتها الاجتماعية: بين اللبرالية و الاشتراكية و النموذج السلطوي التابع الذي لا يحاول حتى بناء نظرة متماسكة تصمد و لو للقليل من المحاكمة المنهجية.

و كون "الغرب" قائماً فعلاً يشجع عدم الدقة في بناء النموذج التحديثي إذ أن الإعادة إلى هذا "الواقع" تسد الثغرات النظرية في النموذج كما يعفيك من وصف شخص ما مثوله أمامك!

و إن جئنا للنظر في الغرب- البرهان فسوف نجد التحديثي العربي يعد وجود "الغرب" في "الواقع" برهاناً على صوابية النظرية التحديثية و إمكانية تحقيق مطالبها و في أحوال حدية على حتمية السير باتجاه التحديث.

لعل المفكرين في أوروبا و أمريكا لم يتفقوا لحد الآن على تفسير السير الغربي الذي أوصل الغرب إلى ما هو فيه الآن اعتبارا من عصر غزو أمريكا و الدوران حول رأس الرجاء الصالح و سقوط الأندلس، فثمة النظرية الماركسية بتأويلاتها المتعددة و هي نظرية كانت الحتمية التاريخية هي المعلم البارز في النظام النظري في تيارها السائد و ثمة نظريات اجتماعية تميل إلى المزج بين

العامل الاقتصادي و العامل الفكري و ثمة نظريات مترددة بين "المادية" و "المثالية" كما هو الحال في فرضية ماكس فيبر بشأن العلاقة بين البروتستانتية و روح الرأسمالية.

لا يبدو وضع التحديثية العربية متردداً بالقدر نفسه: من التحديثيين من يرى - شأن كل مثالي- أن مسألة اختيار النهج الأوروبي هي مسألة إرادة أساساً- إذا أردنا أن نكون مثلهم علينا أن نقلدهم و "الطريق فذة واحدة ليس فيها تعدد: نسير سيرة الأوروبيين في كل شيء" كما قال طه حسين.

و من التحديثين من يرى آن المسألة ليست مسألة إرادة و إنما هي مسألة حتمية تاريخية من نوع ما (ليس على طريقة "المادية التاريخية" بالضرورة) مثلا: إن الحداثة تغزو العالم، العالم تحول إلى "قرية صغيرة"، العولمة حتمية (هذه هي الموضة الآن).

إذا كان المفكرون الأوروبيون لم يتفقوا على تفسير كيفية قيام المجتمع الأوروبي الحديث فعندنا بالمقابل من يفسر الماء بالماء و الغرب بالغرب و يبدو- بدون إدراك للمفارقة- راضياً كل الرضا عن هذا "الدور" كما يقول المناطقة. و دوما لك أن تلاحظ أن وجود الغرب الواقعي يشكل "برهاناً" و يساعد في قمع كل اعتراض منهجي فالقضية رابحة سلفا و المسألة مبرهنة حتى قبل البدء بالبرهنة.

هم يعددون مجريات أحداث متسلسلة للتاريخ الغربي و يعدونها أسباباً: الإصلاح الديني، الثورة الصناعية، نشوء البرجوازية و سيطرتها، عصر التنوير و القضاء على الهيمنة السياسية و الفكرية للكنيسة، نشوء الديمقراطية التمثيلية المعاصرة و الحريات الفردية، تحرر المرأة... لا يهم إذا كانت ثمة أحداث أخرى لا تعجبنا فبإمكاننا حذف هذه الأحداث و تبقى السلسلة التاريخية منطقية بلا تأثر كما يبقى معنى النص بعد حذف جملة اعتراضية أو حرف جر زائد.

(٢)

مهمة "المثاليين" الذين ذكرناهم أولا هي بلا شك أسهل، فاقتراح الإصلاحات ممكن دوماً و تنفيذها - بوجود سلطة مناسبة - ممكن أيضاً. أما المشكلة فهي عند الذين يرون أن الحداثة الغربية لها شروط (اجتماعية - اقتصادية - فكرية...إلخ) إذ أن مسألة تحقيق هذه الشروط هي مسألة أصعب من مجرد مسألة الوصول إلى سلطة القرار. و البحث في مشكلة هؤلاء ليس مشكلتنا نحن الآن فنحن نريد هنا فقط إلقاء الضوء على مكونات النظرة التحديثية العربية.

(٣)

سبب الغرب هو الغرب هذا يعني أن الغرب هو كذلك لأنه يتكون من مكوناته القائمة! "الحداثة" تتكون من ديمقراطية تمثيلية و تقدم صناعي و حريات فردية و هذه المكونات هي أسباب قيام الحداثة أيضا.

غير أن هذه النظرة الموضوعية، الوضعية، هي نظرة تقييمية أيضاً: إن هذه المكونات هي "التقدم". هي وصول "الروح" إلى ذروة تطورها الجدلي.

و حين تسأل التحديثيين عن أحداث كبرى في التاريخ الأوروبي و الأمريكي: إبادة "الهنود الحمر" و سرقة العبيد من أفريقيا، الاستعمار المطبق على المعمورة، العنصرية الفكرية... لا يبدو عليهم أنهم يعدون أسئلتك جزءا من جوهر الموضوع إذ أن هذه الأحداث "هوامش" في هذا التطور الإنساني الإيجابي، هوامش بمعنيين: ١- إنها لم تكن جزءا مكونا في هذا التطور. ٢- إنها اختفت دون أن تترك أثرا على الواقع الموجود، الماثل أمامنا.

هل "تفهم في" الموسيقى الكلاسيكية؟

أعرف رساما شابا كان دوما يضع سمفونيات لبتهوفن و يميل رأسه طربا ليرى كل الحاضرين أنه "يفهم في" الموسيقى الكلاسيكية، وقد اقتضاني الأمر أن اقضي في أوروبا عدة سنين لكي أعيد فهم هذا "الحدث" على وجهه الصحيح (وهذا هو المعتاد: كم من حدث يمر بك فلا تفهمه على وجهه الصحيح إلا بعد سنوات وتجارب حين تتذكره من جديد فتعرف أنك الآن فقط فهمته !)و على ضوء هذا الحدث يفهم المرء خيارات رسامنا الموغلة في "التجريد".

لقد رأيت أنهم في أوروبا لا يميلون رؤوسهم عند سماع الموسيقى الكلاسيكية و لا يعبرون عن "طربهم" على طريقتنا والأحسن أن نقول :إنهم لايطربون على الإطلاق إذا وضعنا في ذهننا ما نقصده نحن بكلمة "طرب"! إن ارتكاسهم على موسيقاهم متناسب مع نفسيتهم و ثقافتهم وموسيقاهم كما يتناسب "الطرب" بطريقتنا مع نفسيتنا و ثقافتنا وموسيقانا أيضا وهذه الأشياء تتناسب مع بعضها و هي كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا .

صاحبنا كان "يطرب" لموسيقى لا يطرب لها أهلها بمعنى الطرب عند العرب فمثله عندي كمثل الذي أكل البوظة مع الخبز! وسوف يرى القارئ حالا إن شاء الله أنه شر من هذا الأخير مثلا.

أما آكل البوظة مع الخبز فلم يقصد بفعله هذا التقليد الأعمى للأجانب (والحصول، عبر هذا، على مكانة اجتماعية أرفع) ولم تدفعه دوافع مدانة للتعالي على قومه وبلده وثقافته العريقة. كل ما فعله أنه أخطأ في معرفة طبيعة هذا الجديد عليه والذي هو البوظة فحسبه طعاما يؤكل كالعادة مع الخبز.

وإليكم هذه النقطة التي أراها حاسمة: ليس من حقنا أن نعد الجهل بكافة الأشياء الجديدة عيبا ! ليس كل جديد تفترض معرفته، بل ليس كل جديد تستحب معرفته ! تسعون بالمائة من المطربين الجدد تستحسن عدم معرفتهم

وكل مستجدات صناعة السجائر مثل الأشياء القديمة فيها يستحسن جهلها! وليست البوظلة بالشيء الذي تبنى عليه الحضارة والثقافة بحيث يصبح من العار عدم معرفته ! كم من الأشياء السخيفة لا تحب أن تضيع وقتك في سماعها يفرضها عليك جار ثرثار ! إن الظن بأن كل معلومة ، مهما كانت، مفيدة (أو كل تجربة عملية أيضا !) هو اعتقاد يمكن اعتباره وهما شائعا.

ولو عدنا الى صاحبنا وموسيقاه الكلاسيكية لرأينا انه في الحقيقة "لا يفهم" في الموسيقى الكلاسيكية و هذه هي النقطة الأولى و أما النقطة الثانية فهي أنه ليس من الضروري ولا المفيد أن يفهم العربي الموسيقا الكلاسيكية و ان العربي الذي يشعر بالأسف لكونه "لا يفهم" في الموسيقى الكلاسيكية إنما يلزم نفسه بما لا يلزم و يصادق على صحة ميزان منحاز سوف يحكم عليه إن قبل به بدور دوني مؤيد في الحضارة البشرية .

ولإيضاح كل من النقطتين يحتاج المرء إلى شرح طويل ولكن وفقا لمبدأ يقول: "ما لا يدرك كله لا يترك كله " نقول :

اما أن صاحبنا "لايفهم في الموسيقى الكلاسيكية " فلأن هذه الموسيقى تسير (كما يقول المختصون) على قواعد خاصة صعبة بعيدة كل البعد عن الموسيقى العربية ، ولأجل تذوق هذه الموسيقى ("التذوق" في الموسيقى يقابل "الفهم" في النصوص اللغوية :الأدب و غيره) يجب على المرء أن يكون تربى على هذه الموسيقى (و على بيئتها الموسيقية الأبسط : الموسيقى الشعبية و الأنواع الأخرى من الموسيقى التي كانت سائدة في مجتمع بتهوفن .إن علاقة هذه "البيئة" بهذا النوع الموسيقي الصعب هي في فرضيتي مثل علاقة اللغة المستخدمة يوميا بنوع أدبي خاص ما لقواعد بنائية صعبة) ،و وجود عربي يتذوق هذه الموسيقى أمر صعب التصور صعوبة تصور عربي يفهم لغة أجنبية بكل ما يقتضيه معنى الفهم من إستيعاب روح هذه اللغة و تذوق جمالياتها (وهذا هو الوجه السلبي من هذه الكفاءة اللغوية أما الوجه الإيجابي: الفصاحة

فوجوده أصعب تصورا) . بعد تجربة كاتب هذه السطور الطويلة في الغربة صار من البديهي عنده أن من يتعلم لغة أجنبية كبيرا لن يحوز على هذه المقدرة أبدا :"الفهم"و هو عن "الفصاحة" أبعد ،و قد قابلت عددا من نبهاء المستعربين الأوروبيين الذين تكلموا معي بالعربية فتعزز هذا الأعتقاد عندي إذ وجدتهم ينطقون بعربية صناعية بعيدة عن روح العربية التي لا يفهمها إلا من كانت العربية لغته الأم أو من تربى طفلا من غير العرب في المجتمع العربي و برأيي فإن هذا القانون ينطبق على جميع اللغات .

و أنا أرى أننا يمكن أن نبرهن على وجود تواز من نوع محدد بين الكفاءتين اللغويتين (السلبيةو الإيجابية)من جهة و بين تذوق الموسيقى (الكفاءة السلبية) و الإبداع الموسيقي (الكفاءة الإيجابية) من جهة أخرى .خذوا مثالا على هاتين الكفاءتين الأخيرتين الملحنين و المطربين الكبار مثل "محمد عبد الكريم" و" عمر البطش "و "صباح فخري"و"زكريا أحمد" و "الشيخ إمام" تلمحوا أن "فصاحة"هؤلاء (قدرتهم على ارتجال عدد لا نهائي من النصوص الموسيقية السلسة) تدلنا على مقدار فهمهم للغة الموسيقى العربية .و بهذا المعنى يمكن لنا الحديث عن "فصاحة" هؤلاء في موسيقاهم كما يمكن لنا الحديث عن "ركاكة"عدد كبير من هؤلاء الملحنين والمطربين الذين سيطروا على الشاشات و الإذاعات هذه الأيام : موسيقى صعبة البلع عديمة السلاسة عسيرة الانتقالات تشبه كتابة أمي يدعي أنه كثير المطالعة !

أنا لا أشك أن "عمر البطش" و" زكريا أحمد "ما كانوا قادرين على تأليف سمفونيات فهل يعني هذا أن هذين الموسيقيين العربيين الكبيرين يقلان في القيمة عن مؤلفي السمفونيات؟ إن من يرى هذا لا يختلف عمن يرى أن المتنبي يقل في القيمة عن أي شاعر إنكليزي لأنه لا يستطيع أن يقول شعرا إنكليزيا ! وإن رأينا أن عمر البطش ما كان "يفهم في "الموسيقى الكلاسيكية فأولى بغيره من العرب أمثال صاحبنا ألا يفهموا!

ولأنتقل الآن إلى النقطة الثانية :ليس من الضروري و لا حتى المفيد أن يفهم العربي الموسيقى الكلاسيكية الغربية أو اي نوع أجنبي اخر من الموسيقى.
و لأعد في البداية إلى المقارنة مع اللغات في الأرض الاف اللغات المختلفة ١- هل من الممكن ٢- هل من المفيد أن يحاول شخص ما معرفة هذه اللغات كلها ؟

الجواب على السؤال الأول بديهي :لا يمكن لأحد أن يتعلم أكثر من لغتين أو ثلاث علما عميقا (و هذا ممكن فقط كما قلت في حالة الأطفال لا الكبار) ،والجواب على السؤال الثاني هو عندي النفي أيضا . إن من اللغات ما يندثر فلا يعلم به أحد و منها ما يندثر و يظل العلم به محصورا بإختصاصيين وفي جميع الأحوال فإن المعرفة باللغات الأجنبية تفيد في حالات خاصة و في أغراض محددة

فإن جئت إلى المنتجات الثقافية للشعوب الأخرى (كالموسيقى) وجدت أنك قد تتسلى أحيانا بالاطلاع (أو الفرجة) على هذه المنتجات .هذا الاطلاع يزيد أو ينقص في سطحيته ولكنه يبقى سطحيا و النظرة لا تختلف عن نظرة سائح يقيم مرة يوما و مرة أسبوعا في البلد الغريب فلا تكون النتيجة إلا اختلافا كميا لا كيفيا في عمق معرفته بهذا البلد .

و لو كانت هناك فائدة من هذا الاطلاع فإنها فائدة تتساوى بين المنتج الثقافي الفرنسي و المنتج الثقافي الهندي فلماذا نضع قيمة خاصة للفرنسي هل سمع أحد من هؤلاء موسيقى صينية ! (هذه الموسيقى تختلف بالمناسبة كل الاختلاف عن ما نعرفه من موسيقى).

و لو أجابني أحدهم فقال : إن الحضارة المتقدمة في عصرنا هي الحضارة الغربية و لذلك فإن الاهتمام بالموسيقى الغربية هو الاهتمام بالأكثر تقدما ! فسأقو ل :أولا :إن الحضارة الغربية تميزت تميزا إيجابيا بأشياء محددة وليس بكل شئ و هذا ما يقوله عقلاء الغرب بالذات الذين لا يخطر على بالهم الدفاع

عن كل شئ يميز الحضارة الغربية .ثانيا: إن عليك أن تبرهن لكي يكون قولك صحيحا أن كل جوانب الحضارة الإنسانية "تتقدم"بنفس الوتيرة فلا يتقدم جانب و يقف ثان و يتأخر ثالث .هل يعتبر الغناء الأمريكي الآن متقدما على الغناء الأمريكي في مطلع هذا القرن كما أن سيارة فورد طراز عام ١٩٩٧متقدمة على سيارة فورد طراز ١٩٠٠؟ ثالثا: إن مقولة "التقدم"هي مقولة مشكوك في صحتها جاء بها "كونت "و أمثاله مفترضة فرضية بطلانها عندي مؤكد و هي أن كافة الأمم تتقدم في خط حتمي معروف أوله و آخره و كل نقاطه حتمية يجب أن يمر بها كل شعب وفقا لتسلسلها . إن الفرضية الأكثر انطباقا على الواقع والمشاهدة تقول إن الشعوب مثل الأفراد تتغير أحوالها تغيرا غير خطي و تسير في مسارها بخطوط منحنية مختلفة وكل مسار تحدده عوامل عديدة منها المصادفة والإرادة البشرية و هذه التجارب المختلفةيفيد تنوعها البشرية و ليس ثمة ما هو أضر على الإنسانية من محاولة فرض تجربة واحدة على كل الشعوب .

لأنتقل بهذه المناسبة إلى موضوع الترجمة العربية في القرن العشرين :لقد ترجمنا أكثر من اللازم بكثير وهذه قناعتي العميقة .أكل هراء أو هذيان قيل في باريس يجب علينا أن ننفق الوقت و الجهد والمال في ترجمته و قراءته و ترداده (ثم محاولة تقليده !) ؟ أليس من الأحسن أن نمحور اهتمامنا على الكتابة المحلية وننفق الوقت والجهد في نقدها و الحوار حولها ؟

حين نضع الأعمال الفنية الأجنبية في موقع المثل الأعلى و نحاول تقليده فإننا في هذا ننحط إلى مستوى قرود أو ببغاوات تقلد دون فهم لأن هذه الأعمال أنتجها سياق اجتماعي- فكري مختلف فإن حاولنا تقليدها حكمنا على عملنا بمستوى أدنى و هذا مستوى كل تقليد ، و حكمنا على عملنا أيضا أن يكون مسيرا بقواعد وضعها غيرنا و حكمنا على مجتمعنا ثالثا با لصمت التعبيري

لأن هذا العمل لا يعبر عنه و حكمنا على أنفسنا رابعا بالهزيمة الحضارية شأن من يقبل الدخول في لعبة وضع قواعدها خصمه فهل يربح ؟

و برأيي فإن وضع الثقافة العربية الحديثة بمجمله يؤكد هذا الرأي : ما النوع الأدبي أو الفني الذي استوردناه بحذافيره ثم توطد عندنا و توطن ؟ أي قيمة لرسمنا الحديث أو شعرنا "السوبر حديث "؟ و قد نفهم عجزنا عن مجاراة الغرب في العلوم الطبيعية أو في التقنية : و لكن ألا يثير العجب عجزنا عن انتاج جديد في الفلسفة أو علم النفس؟ هل انتجت كليات الفلسفة أو علم النفس في الجامعات العربية الكثيرة شيئا غير الترجمات والتلخيصات للمنتجات الغربية في هذين الميدانين؟

و حين يضع صاحبنا في جهاز التسجيل شريطا لبتهوفن ويهز رأسه (و صاحبنا هذا يجب النظر إليه في هذا المقال على أنه"س" - مجرد مثال) فقد يخطر لي أن أسأله: لماذا لم تترك هذه الموسيقى التى لن تفهمها و ليس من الضروري أن تفهمها و تحاول أن تفهم "الموسيقى الكلاسيكية العربية "و هي موجودة و إن عدا عليها زمان ساد فيه التقليد والسطحية فأصبحت مهددة بالاندثار؟

الأنواع الموسيقية العربية الصعبة (ويشاركنا في مثلها الجيران مثل ايران وتركيا) كالسماعي والموشحات والأدوار، لماذا قضينا عليها؟ ولماذا أجهدنا أنفسنا في استيراد الموسيقا الغربية وتطعيمها قسرا مع ما عندنا من موسيقا مما أعطى تجارب هجينة قبيحة ككل هجين وإذا استمر هذا القبح كان هناك خطر أن يتحول إلى مسطرة ينسج على منوالها! مما يخمد الاستتكار الفطري الذي لم يزل موجودا ولم هذا التعب وعندنا الموسيقا الصعبة ذات الإيقاعات المركبة المتنوعة التي يستمتع بها المتذوق إذ هي ذروة التعقيد الجميل للغتنا الموسيقية البسيطة كما هي الحال مع موسيقاهم الكلاسيكية.

ويقال: إن الشباب يرغبون في هذه الموسيقا الهجينة وأقول: ليس كل شيء يرغب فيه الشباب يجب أن نقره ! وعلى أنه ليس صحيحا أن كل الشباب يفضل هذا القبح الموسق!

لقد كانت هناك دوما موسيقى سهلة وموسيقى صعبة كما كان هناك دوما أكل دسم وأكل خفيف . الأولى للعمل والأعراس والثانية للاستعمال المركز المتذوق. و"الخفيف" و"الثقيل" يجد المرء لهما ذكرا في كتاب "الأغاني" ومن غير الطبيعي ألا يبقى في المجتمع غير "الخفيف" ومن غير الطبيعي أن لا يبقى في المجتمع من الفن غير ما يفضله "الشباب"!

وفي الختام أحب أن أنبه القارئ إلى ما آمل أنه عرفه من غير تنبيه وهو أن الموضوع الذي ركزت عليه الاهتمام في مقالي هذا وهو الموسيقى لم يكن إلا مثالا على حالة أعم هي حالة الثقافة العربية المعاصرة كلها. وإن الخلاف حول الموسيقى بين "تأصيليين" و "مستغربين" هو جزء من الخلاف الأعم بين "التيار التأصيلي" و"التيار التغريبي" في الثقافة العربية، وإن ترسيخ "التأصيلية" الذي نتمناه لا يكون بغير أبحاث جادة مجهدة في مجالات عديدة أذكر منها بمناسبة الموسيقى المجال التالي (ولا أستطيع في هذا الحيز إلا أن أكتفي بذكره): إن من الواجب بناء نظرية دقيقة تتناول دراسة منظومات ما أسميه: "اللغات الموازية" وعلاقاتها مع بعضها وقوانين تعقدها وتغيرها وأعني بمصطلح "اللغات الموازية المنظومات الموازية للغة في مجتمع ما فالموسيقى العربية هي "لغة موازية" للغة العربية مثلا وبالمثل قد نجد لغة فن - تشكيلية موازية الخ. ومن واجب هذه النظرية أن تستنتج "قواعد" لهذه اللغات الموازية، وهذه القواعد ستخدم "التأصيلية" كأرضية منطقية دقيقة تبنى عليها الأحكام و"النقد الثقافي التأصيلي".

التشكيلات الدلالية وتحليل الالتباس

يتكون التشكيل الدلالي من إشارة ومعنى، أي من "دال" و"مدلول"، وقد تقترن مجموعة من الدوال في تشكيل هو التشكيل الدال، ومجموعة من المدلولات في تشكيل هو التشكيل المدلول.

تحليل عام للالتباس:

لنأخذ البيت العربي القديم المشهور:

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه   فكل رداء يرتديه جميل

بالنسبة للعربي المعاصر لا يوجد ما هو غريب في كلمات هذا البيت فهي كلها كلمات مستعملة في عربية زماننا، غير أنني أزعم مع ذلك أن البيت غير مفهوم لأغلب العرب. لماذا؟ مع أن الكلمات كلها "مفهومة"؟ السبب هو وجود تركيبات "غير معقولة" من الألفاظ: "يدنس"، "اللؤم"، "العرض" فحين قال الشاعر إن "العرض يدنس من اللؤم" بدا الأمر للعربي المعاصر تجميعا لكلمات متنافرة لا يمكن أن تعطي معا معنى معقولا كما لو أن أحدا قال مثلا "الماء يشرب الطاولة" ووضعت بين أقواس الكلمات لأنني سأقول فورا إن العربي غير المتمرس في اللغة يظن أنه يعرف هذه الكلمات على حين أنه لا يعرفها. لماذا؟ لأن معناها تغير منذ زمن الشاعر، حصل تغير دلالي كما نقول. فلكلمة "اللؤم" معنى قديم ومعنى جديد مختلف وكذلك كلمة "العرض".

فالتركيب "العرض يدنس من اللؤم" كان معقولا حين كانت المعاني الخاصة بالكلمات الأساسية "العرض"، "اللؤم" مختلفة (على الهامش أقول إن "اللؤم" كان يتضمن معنى "دناءة النسب" وفق مفاهيم ذلك العصر، ولها امتداد حتى عصرنا، وكان ينعكس عن هذا المعنى صفات مرتبطة من الأخلاق الدونية كالبخل وغيره، و "العرض" كان يتضمن معنى السمعة والاحترام الاجتماعي، ومن المفيد أن نلاحظ أن المعنى بأسره قد يختفي مع التغير الاجتماعي فلا

يقتصر التغيير على بقاء المعنى وتغير التركيب اللفظي المعبر عنه وقد يبقى اللفظ ويأخذ معنى جديدا مسببا مشكلة في الفهم مثل هذه التي نناقشها الآن).

ولنعد إلى موضوعنا: لقد حصل "التباس" عند القارئ المعاصر ناتج عن اختلاف "المدلول" فالدال الواحد (الكلمة) لها مدلولان واحد قديم وواحد جديد والالتباس يحصل حين يظن المتلقي أنه يعرف المدلول وهو في الحقيقة لا يعرفه.

و "سوء الفهم" أسوأ من "عدم الفهم" من ناحية عملية و نعني بعدم الفهم عدم وجود مدلولات في الذهن لدال معين و أما سوء الفهم فنعني به وجود مدلول خاطئ للدال، و عدم الفهم أحسن لأنه يدفع السامع لمحاولة الفهم بينما سوء الفهم يخدع صاحبه و يجعله مطمئنا لفهمه الخاطئ. و ما ينطبق على التشكيل اللغوي كحالة خاصة من التشكيلات الدلالية ينطبق على جميع هذه التشكيلات و سأضرب لهذا مثلا توضيحيا: إشارات المرور الموجودة عندنا تتضمن تشكيلا دالا: أخضر -أصفر- أحمر و تشكيلا - مدلولا: مر- استعد- قف. لنفرض الآن أننا سافرنا إلى بلد فيه التشكيل الدال (إشارات المرور) يتألف من علامات أخرى غير الألوان عندها سنكون في واحد من وضعين رئيسيين أو "موقفين رئيسيين تجاه الدال" كما يمكن أن نقول: الوضع الأول :عدم الانتباه إلى وجود دال. عندها أما أن نبحث عن إشارات المرور و نكتشف وجودها في هذا التشكيل الدال الغريب، الوضع الثاني: الانتباه إلى وجود تشكيل دال غريب لا نفهمه و بهذه الحالة نحاول أن نفهمه، و نحن إذا في حالة "عدم الفهم"، و هذه الحالة أقل سوءا من الحالة التي يكون فيها التشكيل الدال "إشارات المرور" يتألف من نفس إشارات المرور التي نعرفها و لكن الأحمر مدلوله "مر" و الأخضر مدلوله "قف" فحين نرى هذه الإشارات دون أن تكون لنا فكرة مسبقة عن اختلاف معناها عما نعرفه نكون

معرضين إلى سلوك خطأ خطير العاقبة ناتج عن سوء الفهم: اعتقادنا أننا نفهم!

إن التشكيلات الدلالية في الوعي لها دور عملي أكثر بكثير مما يخطر على البال للوهلة الأولى و لذلك فإن الالتباس (سوء الفهم) الرفيق الملازم لهذه التشكيلات، هو أيضا أكثر تواترا في تجربة الفرد و الجماعة مما يخطر لنا.
و إزالة الالتباس تتضمن بالضرورة خطوتين لا بد منهما: الأولى إعادة "سوء الفهم" إلى وضع "عدم الفهم" (أي تجريد الدالات من مدلولاتها الخاطئة) و الثانية "الفهم" (أي ربط الدالات بالمدلولات الصائبة).
و نقول إذا في تحليلنا العام للالتباس إن الدالات عموما نوعان (بالنسبة إلى شخص مدرك معين "م"): دالات مرتبطة بمدلول و دالات غير مرتبطة بمدلول. موضوع سوء الفهم هو الدالات من النوع الأول. و نلاحظ أن كلا من "عدم الفهم " و "سوء الفهم" يتعلقان بحالة وجود دالات مؤكدة الصفة (أنها دالة) في "سوء الفهم" تكون الدالة موجودة و لكننا نربطها بمدلول خطأ و في "عدم الفهم" تكون الدالة موجودة و لكننا لا نعرف مدلولها فلا نربطها بأي مدلول لا خاطئ و لا صحيح و في الحالتين نحن منتبهون إلى وجود الدال و الدال موجود حقا و لا نتوهمه . ثمة حالتان أخريان الأولى هي وجود الدال مع عدم الانتباه إلى صفته كدال مثلا بعض النجوم دوال لفصل المطر عند الأعراب المتمرسين و يسمونها "الأنواء" بينما هذه الدوال غير معروفة الصفة عند غير المتمرس.الحالة الثانية و نعبر عنها بالقول إنها "حالة توهم وجود الدال" و هو ربط مدلولات بدالات خطأ (أي أن هذه المواضيع اعتبرت دوالا للمدلولات المعنية دون أن تكون كذلك) مثلا النظريات التي تربط صفات نفسية خطأ بصفات جسدية، الاعتقاد مثلا أن العيون الزرق تدل على الخبث.

و نـشير فقـط هنـا إلى أن العلاقـة بـين الـدال و المـدلول قـد تكـون طبيعيـة يكتشفها الإنسان و لا يد له في صنعها و قد تكون صنعية .و المزيد حول هذه النقطة يحتاج إلى توسع لسنا الآن في صدده .

و لنعد إلى موضوع "سوء الفهم" و لنسمه من الآن فصاعدا حتى نهاية المقال "الالتباس" و لنسأل عن أسبابه المتواترة.

خذ مثلا : الالتباس اللغوي: ثمة أسباب لتغير مدلولات الألفاظ في الزمان (و في المكان أيضا فثمة كلمات عربية تعني في المشرق شيئا و في المغرب شيئا آخر ، أي قد تختلف مدلولات الكلمة بين مدينتين متجاورتين) يدرسها المختصون في هذا الفرع من علم اللغة ، و الموضوع هنا يتعلق باستمرار الدال و تغير المدلول لأسباب خاصة بسنة التغير الدلالي.

استمرار الدال و تغير المدلول سبب للالتباس اللغوي.

ثمة سبب آخر لهذا الالتباس ناتج عن كون الأصوات في اللغة محدودة العدد مما يجعل احتمال تكرار تشكيل صوتي معين كبيرا لحد كاف مع مدلولات مختلفة (قد تكون الكلمة الواحدة موجودة في لغتين مختلفتين بمدلولين مختلفين إما بالمصادفة التي ذكرنا للتو سببها و إما لأسباب أخرى كاستعارة الكلمات من لغة إلى لغة). و سنتكلم بعد قليل عن السبب المتعلق بمحدودية "الأحجار الأولية" التي ينبني منها الدال (أو العلامة).

حالات الالتباس في درجتي تعقيد مختلفتين:

أبسط حالات الالتباس هي الحالة التي يكون فيها الدال واحدا و يحصل الاختلاف في المدلول، و هذه درجة التعقيد الأدنى و فيها يمكن للمدرك أن يصحح الالتباس باستبدال المدلول – يضع المدلول الصحيح مكان المدلول الخاطئ.

درجة التعقيد الأعلى هي حين يسلك المدلول المفترض أنه صحيح سلوكا غريبا نعبر عنه أنه خارج السيطرة في علاقته بالدال.

و الالتباس متواتر أكثر مما نتوقع، فكثير جدا مما نظنه فهما هو في حقيقته التباس، و كثير جدا من مسلماتنا عن الواقع أخطاء لا تطلق إشارات حمراء لأنها لم تتناقض بعد مع التجربة تناقضا جادا.

و حين يقرأ أناس من ثقافة معينة نصا من ثقافة ثانية فإنهم يصادرون على أنهم "فهموا". لقد ترجم الأمريكان ما قال الطيار المصري و فهموه "فهما أمريكيا".

لا غرابة في ذلك إذ أن مصلحتهم تتناسب مع هذا الفهم الغرابة هي في عدم انتباه المصريين إلى أنهم هم لا الأمريكان المؤهلون لفهم هذا القول و عدم اعتراضهم عائد لأسباب عديدة واحد منها فقط مفهومهم السطحي المبالغ فيه عن إمكانيات الترجمة الدقيقة الأسباب الأخرى تتعلق بحسن الظن العربي المعتاد عموما و حسن الظن "بالأصدقاء الأمريكان" خصوصا تماما كما أن الخطأ الأمريكي لا يعود فقط إلى الأسباب العامة للالتباس التي نحن بصدد مناقشتها فعلاوة على المصلحة و الإسقاط النفسي للعدوانية على الآخرين هناك سوء النية إزاء كل تعبير ديني ينطق به مسلم فثمة تصور أنه يعني بالضرورة الشروع في عمل عنيف و هو في حالة الطيار انتحار و قتل جماعي في الوقت نفسه.

و حين صار الموضوع: الترجمة يتعلق بالسمعة التجارية لشركة الطيران المصرية و بخسارة مئات الملايين من الدولارات "أطلق الخطأ الإشارات الحمراء" إذ بالصدمة نكتشف الالتباس و الصدمات هي أحسن مصحح للترجمات!

من الأحسن و الأدق علميا و الأسلم أيضا اعتبار الترجمات باعثا على سوء الفهم كما هي باعث على الفهم و هذا الحكم العام مفيد جدا للذين يخوضون غمار "الحوار بين الحضارات" الذي هو بحق شعار عصرنا.

الالتباس في التشكيلات الدالة بين الحضارات:

إن العناصر الأولية للتشكيل الدال، "أحجار البناء" للدال محدودة، فهذا الكون واحد للجميع، و الجسم البشري واحد في تفاصيله الهامة، و ثمة

عناصر مادية كثيرة مشتركة بين الحضارات المختلفة. كل هذا يسبب ظاهرة التداخل في الدوال، و بالتالي يسبب بصورة حتمية ظاهرة الالتباس الذي نعرفه بأنه ربط الدال بمدلول خاطئ أخذ من مجموعة مدلولات موجودة للدال. هز الرأس إلى أسفل و أعلى يعادل في بلغاريا قولك: لا و عندنا يعادل: نعم، و هز الرأس جانبيا إلى اليمين واليسار يعني عندهم: نعم و عندنا: لا و كما يرى القارئ اللبيب الدال الواحد له مدلولان مختلفان مما يسبب الالتباس بصورة حتمية لكل فرد من الشعبين يتعامل مع هذه العلامة التي ينفذها واحد من الشعب الآخر لأول مرة.

سبب وحدة الدال هنا هو الاشتراك في ظاهرة وجود رأس عندنا و عندهم! و الإنسان عموما يميل لاستعمال أعضاء جسمه للإشارة و "أحجار بناء الإشارة" هذه محدودة العدد، و التشكيلات الناتجة عن تكرارها بنظام معين محدودة العدد أيضا بينما المعاني المطلوب التعبير عنها كثيرة عند كل الشعوب و حيث أن الارتباط بين الدال و المدلول اعتباطي عموما فإن نفس التشكيل الإشاري يمكن أن يرتبط بمدلولات مختلفة عند شعوب مختلفة.

و هذا هو الحال في النظام الأهم للدلالات، التشكيل الدلالي الأساسي للإنسان الذي هو اللغة. فالدالات (التي هي الألفاظ) تتكون من عدد محدود من الأصوات هو كل ما يسمح به التركيب الفيزيولوجي للفم و اللسان و الحنجرة، و من هنا كانت ظاهرة الاشتراك اللغوي (لفظ واحد لمعاني مختلفة) ظاهرة لا بد منها.

و إذا عرفنا "الدال" بأنه شيء يدل على شيء آخر، فما أكثر الدوال! إن السلوك نفسه يكون تشكيلا دالا، فهذا السلوك يدل هنا على شيء و يدل هناك على شيء آخر، و ظاهرة الاشتراك هذه، المعتادة هنا كما هي معتادة في كافة التشكيلات الدلالية الأخرى تسبب هنا مثلما تسبب هناك ظاهرة الالتباس (يبدو أن اللجوء إلى الله عند الأمريكان سلوك يدل على نية الانتحار

أو القتل أما عند المصريين فلا! و إلا فليتقدم لنا المحققون الأمريكان بتفسير آخر لسوء فهمهم للجوء الطيار المصري إلى الله).

و أمثلة محدودية "أحجار بناء الدال" كسبب "للاشتراك" الذي هو بدوره سبب للالتباس كثيرة: و يمكن أن نعد منها إلى ما لانهاية مثلا: الألوان محدودة و بالتالي فلابد أن اللون الفلاني في المكان الفلاني له معنى آخر في مكان آخر (و لو كانت الألوان لانهائية العدد أو أكثر مما هي عليه بكثير لقل احتمال الالتباس، و إذا أعطينا الشعوب اللونين الأبيض و الأسود و قلنا لهم اعملوا من هذين اللونين مع الحزن و الفرح تشكيلا دلاليا فسنجد لا محالة أن من الشعوب من يعد الأبيض علامة فرح و الأسود علامة حزن و منها من يعد الأبيض علامة حزن و الأسود علامة فرح).

و كما يرى القارئ فإن إفهام الاختصاصيين الأمريكان ما تعنيه "توكلت على الله "المصرية يحتاج إلى جهد خارق قد لا ترى البراغماتية الأمريكية ضرورة لبذله فهو غير مريح و لا يمتلك "جدوى اقتصادية".

إن النظام الدلالي لشعب ما يهم الشعوب الأخرى بقدر أهمية هذا الشعب، و لو كنا مهمين لاضطر الأمريكان إلى تعلم إشاراتنا و معاني أقوالنا.

بين الحنين والغضب

مؤخرا وصلتني دفعة كبيرة إلى حد ما من أعداد "ملحق الثورة الثقافي"، وهو نشرة ثقافية تصدرها جريدة الثورة السورية.

كان هذا الملحق قد ظهر في مطلع السبعينات ثم احتجب وعاد للظهور في مطلع التسعينات، وقد تابعته في ظهوره الأول وأتاحت لي الأعداد الكثيرة التي وصلتني دفعة واحدة أن أتلمس وضعه العام واتجاهات كتابه الفكرية والفنية في ظهوره الجديد. وحين قارنت بين الملحق في السبعينات وخلفه في التسعينات رأيت أن الرؤى التي توجه الكتاب ما تغيرت في جوهرها. ما أثار استغرابي هو ملاحظتي لتغيري أنا. لقد كنت معجبا كل الإعجاب بملحق السبعينات أما "عواطفي تجاه ملحق التسعينات فكانت فاترة إن جاز التعبير، وكثيرا ما وجدت نفسي وأنا أقرأ في الأعداد التي وصلتني أهز رأسي مبتسما وأقول : نعم! هكذا كنت أفكر أنا أيضا في السبعينات ولكن "الحقيقة" كانت مختلفة عما كنت أفكر فيه. لقد كان ذلك أول الفيلم وهذا هو التشبيه الذي توصلت إليه لوصف موقفي) وفي أول الفيلم يتخيل المشاهد كثيرا من التخيلات عن الشخصيات والأحداث سرعان ما يظهر زيفها مع سير الفيلم وظهور النتائج من المقدمات وانكشاف الشخصيات مع نمو سلوكها وتفاعله مع الزمن.

وكأن هؤلاء الفتيان ، فتيان الملحق، قد ظلوا في أول الفيلم ، يعيده الشيوخ ويراه الشباب لأول مرة، فلم يتغير شيء من التخيلات والأوهام (عن العالم ، عن التقدم ، عن "الحداثة" ، عن "الفن"، وإلى آخره. قائمة لا يتسع لتحليلها مقال صغير مثل مقالي هذا).

وما أريد تنبيه القارئ إليه في هذا المقال هو الملاحظة التالية: ما تغير بيني وبين كتاب "الملحق" هو زاوية الرؤية، وقد اتضح لي بعد التأمل أن هذا التغير يغير كل شيء في الشكل الثقافي وفي المضمون.

حين نعيش في الوطن فنحن في مواجهة يومية مع مواطنينا، مع أهلنا، مع بنيتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضا.إنها هي التي نحاورها نشاجرها، نعاديها ونتمنى زوالها.إنها هي الأساس"للطوبى" التي نحملها(ولابد للمثقف من طوبى، من تصور مكتمل إلى هذا الحد أو ذاك للمجتمع كما يجب أن يكون عليه)، وهذه الطوبى تتكون من عمليات نفي للمعطيات التي نكرهها في بنيتنا الخاصة، وتصورات لبدائل كثيرا ما نستعيرها من تخيلات أو حقائق عن بنية أخرى مرجعية(مثلا :الماضي عند "السلفيين"والغرب عند "الحداثيين") وكثيرا ما يدفعنا الغضب في مواجهاتنا اليومية مع واقعنا إلى الكفر بهذا الواقع وتمني زواله.بل قد يدفعنا رد الفعل إلى تفضيل بنى مجتمعات غريبة وتمني تهدم مجتمعنا وحلول مجتمع آخر محله.

هذا الغضب من الذات تعززه عقد النقص التاريخية التي هي من سمات الأمم المغلوبة، والغضب وعقد النقص يقودان معا إلى مجموعة الخيارات الفكرية والفنية للحداثة العربية: لقد أرادت نسف كل شيء في الذات: الأدب العربي الموروث والبنية الاجتماعية الموروثة والفكر العربي الموروث وإحلال هذا البديل" العصري" مكانه (في الفكر الإسلامي كان "الدهر"اسما لله عز وجل أما في الفكر العربي الحديث فإن"العصر" هو اسم مستعار للغرب).

وجهة النظر هذه إلى الذات ،من الداخل، هي التي تغيرت عندي منذ أن أقمت في أوروبا لم أعد مواجها مواجهة يومية بالبنية العربية (الاجتماعية، السياسية، إلى آخره) بل أنا مواجه مواجهة يومية ببنية أخرى أقل ما يقال عنها أنها مختلفة.

وفي هذه الحالة ينشأ الحنين إن كانت الحالة التي وصفتها قبل قليل(العيش في الوطن) ينشأ فيها الغضب.وهذان الموقفان العاطفيان المختلفان ينشأان من زاويتي نظر مختلفتين ويقودان إلى سلسلتين مختلفتين من التفضيلات والأولويات. بل تنشأ عنهما طوبيان مختلفتان.

وسوف أعطي القارئ أمثلة: لم يعد يثير حماسي وصف مجتمعنا "بالمتخلف" كما يثير حماسنا ذلك حين نكون مثقفين نعيش في بلادنا وكأن هذا الوصف يقدم لنا سلاحا لمواجهة كل مضايقات وإزعاجات الواقع المحيط. وبالعكس فإنه لما يثير حماسي كل دفاع عن البنية التقليدية التاريخية لمجتمعنا.كل القصص القصيرة التي نشرها الملحق والمحتوية دوما على غمز ولمز بالقيم الأخلاقية العربية (ولا سيما المنظمة للعلاقة بين الجنسين)ما عادت تثير عندي التعاطف بل صارت تثير عندي الغثيان وأنا الذي أرى القوم حولي كيف يعيشون هذه العلاقة وتجعلني أترحم مائة مرة على "علاقاتنا المتخلفة".

كل حديث عن التجريب في الأشكال الفنية ،عن" تحطيم القوالب الموروثة "، ما عاد يثير عندي إلا تمني أن يهدي الله هؤلاء المتحدثين،فها أنذا أعيش في مجتمع " حطم القوالب " وأرى النتيجة غير السعيدة لهذا التحطيم (ألم أقل لكم إننا هنا ،نحن العرب المقيمين في أوروبا ،رأينا نهاية الفيلم الذي لم ير أصحابنا في الوطن إلا بدايته!).

وبالمقابل يثير حماسي تعليق عارض لأحد المحررين "أسعد عبود " يدافع فيه عن الأعراس الشعبية القديمة ويهاجم فيه الأعراس الزائفة بتقاليدها الجديدة ،التي لا تحتوي إلا المظاهر والضجيج (والصورة المرافقة كانت صورة عازف للربابة).

حين تكون مقيما مع العائلة فأنت لا تركز في هذه الإقامة إلا على خلافاتك مع أخيك وأبيك، أما حين تغترب فإنك تبدأ في اكتشاف الجوانب الإيجابية لهذا الوضع العائلي الذي كنت، ربما، تسخر منه وأنت فيه .

بعد هذا يجب أن ينطرح السؤال:فمن على حق؟ من هو صاحب الرؤية الأصح؟ وإنني لأترك هذا السؤال المعقد الآن مكتفيا بالإشارة فقط إلى قناعتي العميقة بأن رؤية أنصار الذات العربية الحقيقية أصدق .على الأقل لأنهم تابعوا أحداث الفيلم إلى ما بعد البداية !

الفن الأصيل و الفن "المثقفي":
(بمناسبة استعادة خيال الظل)

شاهدت في القناة الفضائية السورية مقابلة مع مسرحيين هما "دلال مقاري" و "زكي كردلو" و هما يقومان بعمل أثار اهتمامي هو محاولة بعث فن "خيال الظل" بعد أن توفي الفنان الأخير الذي كان يمارس هذا الفن و هو المرحوم "عبد الرزاق الذهبي"، و قد قام المرحوم "عبد الرزاق" بتدريب الفنان "زكي" على هذا الفن. و على أرضية من معرفة أصول المسرح الحديث يريد المسرحيان المذكوران بعث تجربة "خيال الظل". و البعد الجغرافي يحول مع الأسف بيننا و بين التتبع العياني لهذه التجربة و النصوص المعروضة لإجراء المقارنة بين الأصل و التجديد و لمعرفة إن كان الأمر يتعلق بتجديد تأصيلي لخيال الظل أم هو يتعلق ببساطة بزركشة عربية لفن المسرح المتغرب عندنا لغة و مواضيع و تقنية تغربا يكاد يكون ميؤوسا إصلاحه، و هو التغرب الذي جعل المسرح و ابنته السينما من مداخل الغزو الثقافي المعتبرة عندنا.

على أن المقابلة تجعلني أتأمل في ماهية الفن الأصيل الذي لا أشك في أهمية تطوير الأجنة الموجودة منه و إبداع أشكال جديدة فيه. و يبدو لي أن من المهم للنقد الفني التأصيلي، الذي يجب أن يقوم بدور القاعدة النظرية المؤسسة و الموجهة للفن الأصيل المنشود أن يبحث في نقاط أساسية خطر على بالي منها و أنا أتابع الحوار ثلاثا:

أولا: ما هو "الفن الأصيل"، و هل من الضروري له أن يتبنى الأشكال التراثية أم له أن يخلق أشكالا جديدة؟

و هذا السؤال له علاقة بمفهوم جوهري في النظرية التأصيلية في الثقافة العربية و هو مفهوم "التجديد التأصيلي"، و كنت سابقا قد تبنيت صيغة للتجديد

التأصيلي صاحبها هو الأستاذ "محمود شاكر" و قد وردت هذه الصيغة في مقدمة كتابه "المتنبي": "التجديد لا يمكن أن يكون مفهوما ذا معنى إلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متكاملة متماسكة حية في أنفس أهلها، ثم لا يأتي التجديد إلا من متمكن النشأة في ثقافته، متمكن في لسانه و لغته، متذوق لما هو ناشئ فيه من آداب و فنون و تاريخ، مغروس تاريخه في تاريخها و في عقائدها، في زمان قوتها و ضعفها، و مع المتحدر إليه من خيرها و شرها، محسا بذلك كله إحساسا خاليا من الشوائب، ثم لا يكون التجديد تجديدا إلا من حوار ذكي بين التفاصيل الكثيرة المتشابكة المعقدة التي تنطوي عليها هذه الثقافة، و بين رؤية جديدة نافذة، حين يلوح للمجدد طريق آخر يمكن سلوكه، من خلاله يستطيع أن يقطع تشابكا من ناحية ليصله من ناحية أخرى يجعله أكثر استقامة و وضوحا، و أن يحل عقدة من طرف ليربطها من طرف آخر ربطا يزيدها قوة و متانة و سلاسة".

و هذه الصيغة، كما يرى القارئ، تضع **أولا** شروطا للمجدد التأصيلي فهو يجب أن يكون متمكنا، "متمكن النشأة"، نشأة طبيعية داخل الثقافة الحية الأهلية، متمكنا من لسان هذه الثقافة متذوقا لأدبها و فنها، منغرسا في تاريخها و عقيدتها.

و هي **ثانيا** تعرف طبيعة التجديد فهي الحوار بين تفاصيل الثقافة و بين الرؤية الجديدة التي تربط ربطا جديدا بين تفاصيل هذه الثقافة. حوار داخلي إذن يأخذ بعين الاعتبار الحاجات الداخلية لهذه الثقافة و يطرح الحلول التي تنسجم مع البنية العامة لها.

و نعود إلى السؤال بعد هذا: هل من الضروري للفن الأصيل أن يتبنى الأشكال التراثية المألوفة، فلا يكتب الزجال إلا "دلعونا" و لا يكتب الشاعر بالفصحى إلا شعرا عموديا و لا ننشئ من أشكال عرض الفرجة الحواري إلا "خيال الظل" و "كركوز و عيواظ"؟

وفي الحقيقة، إن الاعتراض التأصيلي الذي هو لم يزل يتكرر منذ نهاية القرن الماضي على الأشكال الفنية المستوردة لم يكن يتعلق فقط بغرابة الشكل وغربته وإنما كان يتعلق أكثر برأيي بغربة المضامين والمفاهيم العقائدية والاجتماعية والأخلاقية التي كانت تهدد البنية الثقافية الأهلية بالتفكك والتحلل. وإلا فإن الحضارة الإسلامية شهدت تغيرا مستمرا في الشكل والمضمون لأنواع الفن الإسلامي، الشعر والأدب النثري والعمارة وفنون الرسم وأشكال الفرجة وحين كان أجدادنا يعترضون على التجديد، فما كانوا على كل حال يعترضون لأن المجددين يقومون بدور العميل الثقافي لثقافة غازية تريد اقتلاع المجتمع الأهلي من جذوره.

من هنا، أقول أن الفن الأصيل فيما أري يمكن أن يأتي بأشكال جديدة على أن أهم ما يميزه هو انطلاقه من رؤية فلسفية للعالم هي رؤية المجتمع المحلي بثوابتها الكبرى.

ثانيا: سؤال يتطلب بحثا دؤوبا صبورا عن الفن العربي المعاصر: ما هي الاتجاهات الأصيلة في هذا الفن وما هي الاتجاهات المصطنعة الغريبة. ويجب لمثل هذا البحث أن يتضمن دراسة بعض التجارب الأدبية التي حاولت اقتباس أشكال تراثية (مثل تجارب "جمال الغيطاني" و"اميل حبيبي" ومثل نتاجات ما سمي بالشعر الشعبي - فمنه ما كتبه مثقفون حديثون من الشعر مستعيرين اللهجة العامية، وكل ما فيه شكلا ومضمونا لا يمت بصلة إلى الشعر الشعبي الحقيقي). أكانت هذه التجارب تحتوي حقا فنا أصيلا أم كانت الفن المغترب إياه بثياب محلية؟ (من أهم المحاولات التأصيلية كانت محاولات المعماريين، أمثال "حسن فتحي" وغيره).

ثالثا: السؤال عن الفن الأصيل وما أدعوه الفن "المثقفي" (نسبة إلى "المثقف" - أي المثقف العربي الحديث الذي يشكل اغترابه عن المجتمع الأهلي أهم ما يميزه في نظري)

لقد شهدنا تجارب حاول فيها المثقف مخلصا الاقتراب من الشعب- في الأغنية وغيرها- غير أن الفن ظل في حقيقته "فنا مثقفيا" لا فنا شعبيا حقيقيا.

وفي رأيي، فإن الفنان التأصيلي الذي يبتدئ نشاطه من موقع المثقف يجب عليه أن يخوض تجربة فكرية (بل تجربة روحية) شاقة هدفها العودة إلى استبطان المجتمع الأهلي الذي غربته ثقافته عنه وهذه التجربة يمكن تقسيمها إلى تجارب مترابطة نذكر منها اثنتين هنا:

أولا: تجربة لغوية: لا يخفى أن اللغة تحتوي رؤية للعالم والمجتمع، واغتراب المثقف عن مجتمعه هو في بعد من أبعاده- المترابطة- بعد لغوي إذ أن لغة المثقف هي في حقيقتها وببساطة لغة مترجمة! إن كل المفاهيم الغربية عن الكون والمجتمع والإنسان، بل أيضا، وللمفارقة، مفاهيمها عنا نحن بالذات، استعملناها، واستبطناها بالتالي خالقين لأنفسنا فصام الشخصية المميز للمثقف العربي (انظر مثلا ،في ما يتعلق بالمفاهيم الغربية عنا استعمالنا لمصطلحات مثل: "الشرق"، "الشرقيون"، "المجتمع الشرقي"، "التخلف"، "التقدم"، "الساميون و الآريون"، والقائمة تطول وجردها وتسليط الضوء عليها مهمة أساسية من مهام النقد التأصيلي المستمر بلا تركيز ولا تنسيق بين النقاد منذ نهاية القرن التاسع عشر)

"فالحفر اللغوي" داخل الذات لإعادة اكتشاف لغتنا المنسية، وهذا الحفر داخل الذات يعني العودة إلى التواصل الثقافي- اللغوي مع المجتمع الأهلي، مهمة لا بد منها للفنان التأصيلي.

ثانيا: تجربة فلسفية ـ محاولة الوصول إلى الرؤية العامة : إن رؤية المجتمع الأهلي للكون والإشكاليات التي تطرحها الجماعة الأهلية على نفسها تختلف عن إشكاليات المثقف. هذا هو الوضع المستمر منذ نشوء المثقف العربي عبر مؤسسات التعليم ذات المنهج الأجنبي وعبر التثقيف الحديث منذ نهاية القرن الماضي. وهذا لا يعني تبني كل الرؤى السائدة في المجتمع الأهلي بل يجب

إحداث "التجديد التأصيلي" في هذه الرؤى وتصحيح ما هو غير واقعي فيها وما هو ناقص .

في مكان آخر كنت قد تحدثت عن تجربة تحول المثقف من "الأصل" إلى "التأصيل" و هذه التجربة تتضمن المرور بمرحلة الاغتراب إذ لم يبقى في مجتمعنا "مثقف أصلي" و الرهان الآن هو على ظهور "المثقف التأصيلي"، في حالة الفن ثمة أيضا تحول نراهن عليه من حالة "الفنان المغترب" إلى حالة "الفنان التأصيلي" غير أن الوضع هنا في اعتقادي أفضل لأن "الفن الأصلي" و "الفنان الأصلي" لم يختفيا بعد كليا كما جرى مع "الثقافة الأصلية" و "المثقف الأصلي".

هذه هي التأملات التي خطرت لي و أنا أرى المقابلة مع القائمين بتجربة مسرح "خيال الظل"، و في رأيي فإن من الممكن كتابة نصوص حوارية لا تكون ساذجة، بل تكون غنية بالمضمون الفكري العميق و المهم، دون الانزلاق في "الفن المثقفي" المتوهم للشعبية، و بالذات عبر أخذ الأصل الحكائي لهذا المسرح ثم التماس الحكايات و الحوارات الدالة التي تعطي المضمون الذي يهم الأهالي و الذي يتكلم "باللغة الأهلية الممكنة" (و نعني بها اللغة الفعلية الموجودة زائد اللغة المجددة تجديدا تأصيليا) و بهذا فقط نثق أن خيال الظل الجديد هو حقا فن أصيل و ليس زركشة مثقفية- كما قلنا- للمسرح المتغرب إياه.

بيرم يعود إلى الوطن

كـان بـيرم التونـسي أديبـاً موهوبـاً جمـع مهـارات شـعراء الفـصحى و شـعراء العامية، ذا لسان سليط أين منه لسان الحطيئة الذي قال فيه: "تالله ما يسرني به مِقوَل بين بصرى و عمان " أي لا يبادله بلسان في الجزيرة العربية، ميالاً إلى الهجاء، وهذا الميل هو هبة من الله عبثاً يبحث علماء النفس عن تفسير له، وبيرم هجا كثيراً من يستحق الهجاء وهجا كثيراً من لايستحق، وهذا طبع ثابت عند الهجائين، فقد تعذر ابن الرومي رحمه الله على هجائه للوزراء والولاة في عصره ولكنك لا تعذره على هجائه للأحدب المسكين، ومثله كان الحطيئة الذي قالوا إنه هجا نفسه حين لم يجد من يهجوه. نفي من مصر فعاد متخفياً ثم أعيد نفيه فعاد أيضاً وظل في المنفى عشرين سنة وقد عاد في المرة الثانية حين مرت السفينة التي كانت في طريقها إلى فرنسا ببور سعيد فتسلل منها بمساعدة أحد العاملين على السفينة وعاد إلى الوطن لتبدأ رحلة طويلة من التخفي حتى استطاع أصدقاؤه استصدار عفو من الملك فاروق (وكان أبوه الملك فؤاد هو الذي نفاه) وقد وصف حادثة تسلله من بور سعيد في قصيدة جميلة (كتبها وقتها على علبة السجائر) أولها:

غُلُبـت أقطـع تذاكـر وشبعت يا رب غربـه

بين الشطوط والبواخر وبين بلادنا وأوروبـه

وفيهـا يـصف حادثـة تـسلله إلى وطنـه(وكيـف "يتـسلل"المـرء إلىوطنـه؟ هـذه "صـارت"لاحقـاً مـع بعـض الفلـسطينيين!) ومـشاعره الأولى حـين رأى وطنـه مـن جديد:

في بور سـعيد السـفينه وقفـت تفـرغ وتمـلا

والبـياعين حـوطونا بكارت بوسـتال وعمـله

لكـن بوليـس المدينه ما تفوتش من جنبه نملـه

يا بور سعيد والله حسره	ولسه يا اسكندريه
هتف بي هاتف وقال لي	إنزل ومن غير عزومه
إنزل دي ساعة تجلي	فيها الشياطين في نومه
إنزل ده ربك تملي	فوقك وفوق الحكومه
نطيت في ستر المهيمن	عالبر يا حكمداريه
واقول لكم بالصراحه	اللي ف بلادنا قليله
عشرين سنة في السياحه	بشوف مناظر جميله
ما شفت يا قلبي راحه	في دي السنين الطويله
إلا اما شفت البراقع	واللبده والجلابيه

قلت:

لو قرأتم الهجاء اللاذع لكل ما في مصر من براقع وجلابيات الذي كتبه بيرم في مؤلفات كتبها في مصر (مثل المقامات و"السيدومراته في مصر") وأخرى كتبها في المنفى مثل "السيد ومراته في باريس"لعجبتم من هذا القول:

ما شفت يا قلبي راحه   في دي السنين الطويله

إلا اما شفت البراقع   واللبدة والجلابيه!

و كنت ذات يوم نشرت مقالاً عن "السيد ومراته في باريس"

عذلت فيها بيرم عذلاً شديداً على هذا الانحياز المطلق لأوروبا وما فيها على حساب مصر الشعبية وما فيها من لغة وتقاليد و"نحلة عيش" (هذاالتعبير لابن خلدون تذكرته الآن وفيه حكمة لا تخفى على اللبيب) وهو انحياز لم آخذ فقط عليه أنه غير عادل بل أخذت عليه أنه غير دقيق أيضاً فإن باريس "مثلنت" (كما نترجم الآن اسم المفعول الإنجليزي idealized) على قاعدة "صورة نيجاتيف" لمصر، فكأن كل ما رآه بيرم مساوئ مصرية أبدله بصورة أوتوماتيكية بإيجابيات فرنسا - عن صواب أو عن توهم- وما فعله بيرم بالمناسبة في هذا الكتاب يفعله العرب لحد الآن ولا سيما أنصار "الحداثة"

وخصوم التقليد، فإن كنت تريد أن تأخذفكرة عن "صورة الغرب عند الحداثيين" كان لا بد لك أن تعرف تصور هؤلاء للواقع العربي، وتصحيحاتهم المتمناة عليه، وبتعريف بسيط: هذا الواقع العربي مصححاً (بفتح الحاء الأولى وتشديدها) هو صورة الغرب عند الحداثي العربي.

فإن كان الأمر هكذا، توقعنا عن صواب أن العربي صاحب هذه الرؤية سيرى في الغرب"عالم الأحلام" وسيتمنى أن يتخلص من كل السمات المميزة للهوية العربية وأن يمتلك كل السمات المميزة للهوية الغربية فهي عملية نبذ العربي داخلنا (أو المصري إلى آخره...بحسب تعريف المرء لهويته) والخروج من جلدنا للتماهي مع الغربي والدخول في جلده. وهذه العملية النفسية هي كما يرى القارئ مبنية منذ البداية على قاعدة هشة لأن تصور العربي للذات الغربية هو تصور غير دقيق (فهو كما قلت صورة "نيجاتيف"للمجتمع العربي لا يظهر فيها إلا مجتمع عربي "مصلح" رغم أن أصحاب التصور يؤمنون أنه يمثل حقاً المجتمع الغربي) وهذه العملية المتطابقة مع الآليات التي وصفتها منذ سنين في تحليلي لعاطفة الحب لا يمكن أن تنجح، ببساطة لأنها مبنية على الأماني لا على الواقع الموضوعي.

كنت في التحليل المذكور أعلاه لعاطفة الحب قد وصفت العملية النفسية التي تبدأ ب"اندلاع الحب" وتنتهي بإنتهائه وسميتها "جدل الحب" وذكرها يفيد- فيما أرى- هذا التحليل للعلاقة مع هذا الغرب - الحبيب لنرى الأواليات النفسية المتعلقة بالموضوع العام للتيار التأصيلي الذي أعد نفسي من كتابه :العودة إلى الهوية.

ثمة ترابط وثيق بين عاطفتي "الحب" و"الاحتقار"، فاحتقار الذات الحقيقية (التي نسقطها على ذات خارجية ما، لنقل هنا: مجتمعنا) يتكامل مع حب الذات الأخرى فنحن نريد أن ننبذ ذاتنا الحقيقية ونريد أن نتماهى مع الذات الاستلابية - المرجع- ، وهذه - وفقاً لتحليلي الذي أعدت نشره في كتاب

مشترك مع الأخ د.حسين شاويش ("حول الحب والاستلاب" - دار الكنوز الأدبية- بيروت- ١٩٩٥) هي ماهية عاطفة الحب وهذه الماهية تفسر المصائر اللاحقة لهذه العاطفة.

حين نطبق تحليلنا لهذه العاطفة ذات الوجه المزدوج: الحب - الاحتقار على علاقة الانسان مع وطنه نجد أن الاستلاب لحسن الحظ قلّما يكون شاملاً تام النجاح، والدليل على ذلك هو الحنين الذي يحس به أغلب المهاجرين الذين كانوا في الأصل "يتمنون من أعماق قلبهم" أن يناموا ثم يصحوا فيجدوا وطنهم قد تلاشى وحلّ بدلا عنه بلد آخر (هو البديل - "النيجاتيف" الذي وصفناه). إن الحنين دليل على أن في "أعماق قلبهم" شيئاً آخر غير احتقار الوطن، وعلى هذا "الشيء الآخر" نراهن نحن، أصحاب التيار التأصيلي (مهما سمّينا أنفسنا). في نقطة معينة من خط تطور الخصام مع الوطن تظهر الذات الحقيقية لا كشيء يجب نبذه بل كشيء لا يستغنى عنه.

وكأن الانسان، حين يكون واقعا تحت تأثير هذه العاطفة المزدوجة: الحب- الاحتقار، يغفل مؤقتا عن حقيقة أن هذه الذات الحقيقية هي أكبر وأعمق من أن يؤثر فيها هذا الانفعال العارض الذي يصور له أنه ما من شيء في هذه الذات يستحق البقاء!

الذات الحقيقية هي مفهوم حركي (أو كما يقولون "ديناميكي") فهي واقع الشخص المادي (الجسدي، النفسي، الاجتماعي) وهي أيضا نمط السلوك الناتج عن الخبرة وعن التعلم وعن الموروث الثقافي وجزء صغير من هذه الذات هو المقصود حقيقة نبذه في هذه الحالة الانفعالية التي أسميناها "الحب- الاحتقار" وإن كان الواقع تحت تأثير هذه الحالة يحس أنه يريد التخلص من هذه الذات بأسرها، ولكن هذه الذات عند الممارسة تدافع عن نفسها حيال التحدي، وحين يشتد التحدي الخارجي يكتشف المرء أنه حقا لا يريد عن ذاته الحقيقية بديلا وهذه هي حال المهاجر العربي الذي يواجه في الغرب التهجمات العنصرية

على المجتمع العربي والحضارة العربية، وكاتب هذه السطور مر بهذا التحول الذي قاده منذ عام ١٩٩٠الى نبذ كل نزعة تغريبية، والشعراء عبروا عن مثل هذه الحالة في مثل قول المتنبي:

خلقت ألوفا لو رجعت إلى الصبا ... لفارقت شيبي موجع القلب باكيا

وفي غمار حالة متوجهة تأصيليا قال المتنبي:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية ... وفي البداوة حسن غير مجلوب

وهذا هو الذي قاد بيرم إلى تجاوز انفعاله العارض بالمناظر الجميلة التي رآها في سياحته التي دامت عشرين عاما وإلى أن يقر لنفسه أخيرا أنه ما رأى راحة إلا حين رأى "البراقع واللبدة والجلابية" وهذه العودة إلى الهوية الحقيقية ليست وهمية ولا تخيلية لأن الفرد هنا يعود إلى أصل حقيقي لا شيء أكثر منه حقيقية! وفقط بهذه العودة يستطيع العرب حقيقة أن يتعاملوا بتوازن وبلا عقد نقص مع الحضارات الأخرى، ويستطيعون حقا أن يختاروا ما يرونه مناسبا لهم، ويستطيعون على أساس هذه العودة إلى الذات الحقيقية، وفقط على هذا الأساس، أن يصلحوا ما يرونه محتاجا وقابلا للإصلاح من جزئيات البنية الاجتماعية العربية. لقد شاب النزعة الاصلاحية العربية منذ "عصر النهضة" شائب الانبهار بالغرب والتخبط في محاولة محمومة للتخلص من كل ما نراه مميزا لنا عن الغرب (حتى الأحرف اللاتينية فكر كثير من المثقفين العرب بإحلالها محل الأحرف العربية) وفقط حين ننطلق من قناعة بذاتنا الحقيقية ومن إيمان بمشروعية التعددية الحضارية على مستوى العالم (وعلى مستوى ذاتنا أيضا التي تحتوي مكونات عديدة دينية ولغوية وثقافية) نستطيع أن نرى ما هو عرضي وما هو أساسي في "التقدم" الغربي (وأستعمل هذه الكلمة "تقدم" بكل حذر وبمعنى محدد) وما هو عرضي وما هو أساسي في "التخلف" العربي (واستعمالي لكلمة "تخلف" يخضع لنفس الحذر ونفس المحدودية).

هذه العودة السوية الى الهوية، الذات الحقيقية، هي ما كنت ادعوه أيام الصبا "الإزالة الثورية للاستلاب". إن التأصيلية هي نزعة للدفاع عن الذات الحقيقية وجعل هذه الذات "تنطق" لان عقدة النقص يمكن تعريفها هكذا: هي حالة الذات حين تفتقد "الحجة" التي تبرر بها وجودها فتسكت وتترك للذات المعادية الكلام بالنيابة عنها مثلا هذا هو حال الشغيلة حين لا يقولون أنهم يبنون الحياة لهم ولغيرهم بل يرددون قول من يقول أنهم شريحة دونية. ووظيفة "مثقف عضوي" تأصيلي في هذه الحالة هي جعل الذات الحقيقية للشغيل تنطق لتقول: أنا موجود ولا غنى عني. التأصيلي هو الذي يوجه نشيده على اتجاه الشاعر (ليته في الواقع منسجم مع الحالة التي يعبر عنها شعره):

ليدين من حجر وزعتر

هذا النشيد......

على هامش كتاب "محمد أسد"
"الإسلام على مفترق الطرق"

يؤرخ النمساوي "محمد أسد" (وكان اسمه عند الولادة "ليوبولدفايس") لاهتدائه للإسلام[a] فيقول: "في عام ١٩٢٢ تركت النمسة بلادي لأتجوّل في أفريقية وآسية بصفتي مراسلاً لبعض أمهات الصحف الأوروبية. ومنذ ذلك الحين قضيت كل أوقاتي تقريباً في الشرق الإسلامي. ولقد كان اهتمامي بالشعوب التي احتككت بها في أوّل أمري اهتمام رجل غريب. لقد رأيت نظاماً اجتماعياً ونظرة إلى الحياة تختلف اختلافاً أساسياً عما هي عليه الحال في أوروبة. ومنذ البداءة الأولى نشأ في نفسي ميل إلى إدراك للحياة أكثر هدوءاً- أو إذا شئت- أكثر إنسانية، إذا قيست تلك الحياة بطريقة الحياة الآلية العجلى في أوروبة. ثم قادني هذا الميل إلى النظر في أسباب هذا الاختلاف. وهكذا أصبحت شديد الاهتمام بتعاليم الإسلام الدينية. إلا أن هذا الميل لم يكن، في الزمن الذي نتكلم عنه، كافياً لجذبي إلى حظيرة الإسلام، ولكنه كان كافياً لأن يعرض أمامي رأياً جديداً في إمكان تنظيم الحياة الإنسانية مع أقل قدر ممكن من النزاع الداخلي وأكبر قدر ممكن من الشعور الأخوي الحقيقي"

وهو يحدثنا أنه رأى أن المسلمين في وضعهم الراهن قد ابتعدوا عن "الإمكانيات المثلى التي تقدمها التعاليم الدينية في الإسلام. سبب انحطاط المسلمين إذن هو أنهم تركوا اتباع روح التعاليم الإسلامية. وقد حار في سر ترك المسلمين لتعاليم دينهم وتحدث مع مفكرين مسلمين كثيرين من جميع أنحاء العالم الإسلامي "مشفقاً على الإسلام من إهمال المسلمين وتراخيهم" رغم أنه لم يكن بعد مسلماً وعام ١٩٢٥ أخبره "حاكم إداري شاب" من أفغانستان أنه مسلم "وإن

كان لا يعرف ذلك من نفسه" وحين عاد إلى أوروبا عام١٩٢٦ وجد أن "النتيجة المنطقية الوحيدة لميله هذا هي أن يعتنق الإسلام".

(١)

الفكرة الأوروبية الثابتة التي لا تتغير عن هذا العالم الشاسع المسمى بالعالم الإسلامي (كما يكتشف كل دارس للاستشراق أو لتاريخ النظر الأوروبي إلى المسلمين) تقول إن كل جزئية وكلية في "العالم الإسلامي"، كل صغيرة وكبيرة، كل فرق يميّزه عن أوروبا، تعبير عن الدين الإسلامي. هذا العالم الشاسع الممتد من الهند حتى مراكش ومن روسيا والبلقان حتى نيجيريا ومالي والصومال هو شيء واحد، كتلة مصمتة متجانسة اسمها "الإسلام": لا فرق فيها بين اللغات والقوميات، بين ريف ومدينة وبدو، نساء ورجال، أغنياء وفقراء. كل هذا العالم الشاسع تم "تبسيطه" بصورة خارقة، بمعجزة غربية أين منها معجزات الصعود إلى القمر وغزو الفضاء: لقد ختمت الثقافة الغربية السائدة هذا العالم بختم واحد: "الإسلام". سيان أكنت من اليمن أم من ماليزيا أم من النيجر أم من أوزبكستان: إن هويتك الحقيقية والوحيدة هي أنك مسلم وكل سلوك من سلوكياتك يجد تفسيره الوحيد في هويتك الدينية. ومن المهم أن نلاحظ هنا أنك إن شئت أم أبيت تسلك "السلوك النموذجي للمسلم" كما تحدد في التصوّر الغربي عبر التاريخ، وكل سلوك ملموس لك لا يتناسب مع هذا النموذج الجاهز هو سلوك ظاهري: ليس حقيقياً، لا يتناسب مع "جوهرك الحقيقي". وكما أن:"كل القطط رمادية في الظلام" و "كل الصينيين صفر صغار الأعين لا نستطيع أن نميّزهم من بعضهم ولا يستطيعون هم بالذات أن يميزوا واحداً منهم من الآخر!" فكذلك لا يوجد في العالم الإسلامي إلا شيء واحد: الإسلام.

(٢)

وقبل العودة إلى كتاب "محمد أسد" أحب أن أعرّف القارئ أن الفقرة السابقة لا تعني أنني لا أقول بوجود دور أساسي للدين الإسلامي بصياغة شكل ومضمون البنى الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية. ولكن: ما أبعده هذه الحقيقة عن الفهم الذي سارت عليه أوروبا طويلاً للمجتمعات الإسلامية، وإن الإيضاح الشامل لخرافة هذا الفهم ليستغرق مجلدات ولكنني هنا أذكر بعض النقاط الأعم:

١- إن الدين الإسلامي الواحد يتجلى تأثيره بصورة مختلفة بين المجتمعات والشرائح الاجتماعية إلى آخره..

٢- إن للإسلام تفسيرات متعدّدة، وهذا التعدّد يقبله الإسلام ذاته ضمن الحدود العامة المعروفة.

٣- إن الغالبية من الغربيين يصادرون على أن المسلمين بأغلبيتهم الساحقة متدينة مصلية صائمة متشددة في دينها وهذا ما يعنونه عادة بالهوية الإسلامية للمسلمين وهذه المصادرة لم تصح قط وهي في عصرنا هذا أقل صحة من أي عصر آخر(وسوف نرى أن محمد أسد لم يغفل عن هذه الحقيقة العميقة التي يغفل عنها الغربيون ولا يفسّرها التفسير الصحيح كثير من الإسلاميين)

٤- إن الكثير من سلوكيات المسلمين وعاداتهم (إن لم يكن أغلبها) لا تنتمي في أصلها إلى الدين الإسلامي بالمعنى الضيق الذي يفهمه الأوروبيون من كلمة "دين".

لقد أذهلني أنني لم أستطع هنا في أوروبا ولا مرة أن أقنع أي أوروبي حاورته، ومهما كان اتجاهه الفكري وموقفه من الإسلام بأن ما ترتديه النساء عندنا على رؤوسهن يختلف بين ريف ومدينة وبداوة وعبثاً حاولت أن أذكرهم بأن غطاء الرأس بحد ذاته موجود في أغلب بقاع العالم غير الإسلامي فلماذا هو هناك "تقليد" وهو في العالم الإسلامي وحده "تعبير ديني" وهو بهذه الصفة تجوز ملاحقته في المدارس العلمانية الفرنسية مثلاً!

أقول هذا وأنا مقتنع مبدئياً طبعاً بأن من حق المرء ارتداء ما يراه ملائماً من ناحية دينية أيضاً دون أن يكون من حق أحد (لا إدارة مدرسة ولا غيرها) حرمانه من هذا الحق.

(٣)

انطلق محمد أسد من هذه النظرة التاريخية ذاتها: ما يمتاز به المسلمون عن الأوروبيين أي ما يختلفون فيه عن الغرب هو ناتج عن معتقداتهم الدينية. هذه المصادرة التي هي في العادة مقدمة لموقف عدائي للإسلام قادت إلى نتيجة معاكسة عند محمد أسد: إن المسلمين الذين قدموا له "إدراكاً للحياة أكثر هدوءاً أو أكثر إنسانية" هم هكذا بسبب معتقداتهم الدينية، هذه هي المصادرة نفسها وقد قادت في هذه الحالة الخاصة لمزاج متفرد إلى محبة للإسلام: "كان ذلك قضية من قضايا الحب، والحب يتألف من أشياء كثيرة: من رغباتنا وتوحدنا، ومن أهدافنا السامية وعثراتنا ومن قوتنا وضعفنا: وكذلك كان شأني. لقد هبط عليّ الإسلام كاللص الذي يهبط المنزل في جوف الليل، ولكنه لا يشبه اللص لأنه هبط عليه ليبقى إلى الأبد" (ص١٥)

ومما لا ريب فيه أن هذا الاهتداء للإسلام لا يمكن تفسيره بغير التوفيق "من يهد الله فلا مضل له" فقد كان يمكن لنفس الأسباب أن تقود إلى نتائج أخرى مختلفة غير أن هذا لا يقدح في قيمة دراسة الجوانب التي جذبت أسد إلى الدين الإسلامي وإن الكتاب كله يكاد يكون شرحاً لما يمتاز به الإسلام- إيجاباً طبعاً- على الأنظمة الدينية والفكرية الأخرى وبصورة خاصة على تلك التي بني على أساسها الغرب المعاصر الذي شب فيه الطفل ليوبولد فايس.

(٤)

"بعث الإسلام من جديد" هذا الذي يتمناه أسد وهو يريد لكتابه أن يكون "عرضاً موجزاً لحال الإسلام في مواجهة المدنية الغربية" (ص١٦)

أسد يريد من الإسلام أن يكون البديل الشامل للرؤية الغربية للكون والمجتمع والحياة وهو بهذا المعنى جذري أكثر بكثير جداً من الإسلاميين المعاصرين فهؤلاء يخلطون انتقاداتهم اللاذعة للغرب بإعجاب لاشعوري بهذا الغرب يتجلى في المحاولة الدائبة للبرهان على أن الغرب أخذ عن المسلمين من جهة وأن الإسلام فيه الكثير مما يتباهى به الغربيون ويعدونه من ابتكارهم من جهة أخرى، فيقولون مثلاً إن الإسلام فيه عدالة اجتماعية وشورى وحتى العداء الغربي للدور الزمني للمؤسسة الكنسية موجود في الإسلام إذ في الإسلام ما من سلك كهنوتي وما من وسيط بين العبد وربه.

أما أسد فيسخر من "المتنورين" المسلمين: "ليس ثمة فائدة في أن نجادل- كما يفعل بعض "المتنورين" من المسلمين- ونزعم أننا لن نتعرض لعواقب روحية ما، فيما لو عشنا حسب هذا السبيل أو حسب ذلك، أو فيما لو لبسنا ثياباً أوروبية أو آسيوية، أو فيما لو كنا محافظين في عاداتنا أو غير محافظين (...) إن السطحيين من الناس فقط يستطيعون أن يعتقدوا أنه من الممكن تقليد مدنية ما في مظاهرها الخارجية من غير أن يتأثروا في الوقت نفسه بروحها" (ص٨١-٨٢)

هو يرى إذاً أن الشكل لا ينفصل عن المضمون وأن هذه الحضارة كل لا ينفصم فحتى الثياب الغربية تعكس وجهة نظر غربية في العالم: "فالزي الأوروبي اليوم مثلاً يتفق تماماً مع الخصائص العقلية في أوروبا، وبلبس الثياب الأوروبية يوفق المسلم من غير شعور ظاهر بين ذوقه والذوق الأوروبي ثم يشوه حياته العقلية بشكل يتفق نهائياً مع اللباس الجديد. وبعمله هذا يكون المسلم قد تخلى عن الإمكانيات الثقافية لقومه وتخلى عن ذوقهم التقليدي وتقبّل لباس العبودية العقلية الذي خلعته عليه المدنية الأجنبية" (ص٨٣)

وأرى من المهم أن أنبه القارئ هنا إلى الفرق الدقيق- والذي هو في نفس الوقت في غاية الأهمية- بين رؤية أسد والرؤية الإسلاموية المعاصرة لموضوع "الذوق

التقليدي": إن الإصلاحيين من أمثال محمد عبده- كما نرى في فتواه الشهيرة عن القبعة- لا يرون فرقاً بين أن ترتدي زياً أوروبياً أو مصرياً. وغير الإصلاحيين ممن نراهم في عصرنا يصرون على ارتداء زي خاص بهم- مثل الزي المسمى بالأفغاني- يفعلون ذلك اعتقاداً منهم أن هذا الزي يأمر به الشرع. أما أسد فهو ضد رؤية الإصلاحيين بصورة مطلقة وهو في الحالة الثانية ينظر إلى الموضوع على أنه موضوع حضارة متكاملة: إن الزي مثلاً لا ينفصل عن العقلية الحضارية التي أنتجته، ومن هنا فسواء كان زينا المعتمد موحىً به إلينا في النصوص الشرعية أم لا فإنه على كل حال نتيجة لحضارتنا الإسلامية، وبرأيي فإن وجهة النظر هذه في هذا الموضوع الجزئي أصح إذ أن الأزياء في العالم الإسلامي متنوعة تنوعاً هائلاً وهي من جهة تخضع لعموميات الذوق الإسلامي الناتج عن التوجيهات الشرعية العامة التي هي من نوع وجوب كون اللباس "لا يشف ولا يصف" ولكنها من جهة أخرى متنوعة بتنوع الطبقات والقوميات والميراث التاريخي ومن العبث محاولة البرهنة على أصل شرعي لكل تفصيل من تفاصيل هذه الأزياء.

(٥)

وهذه الجذرية تتجلى في طريقة محمد أسد الفريدة التي يدافع فيها عن "السنة" والمقصود هو دفاعه عن كل صغير أو كبير من الآداب والتوجيهات التي جاءت في الأحاديث النبوية: من الأشياء الكبيرة المعروفة حتى أصغر الأشياء- مثل التوجيه أن يأكل الإنسان باليمنى- وبهذا المعنى المحدد لمصطلح "السنة" يدافع محمد أسد عن ضرورة الالتزام بالسنة بدون أي مهادنة: "إن موقفنا من السنة هو الذي سيقرر موقفنا من الإسلام" (ص١٠٠)

إن الالتزام بالسنة لا مندوحة للمسلم عنه لأنه "ليس في الإسلام مجال للخيرة"وهو في هذا يسير ضمن الموقف الديني الواضح: مثل المسلم عنده مثل الجندي:"يجب علينا أن نجرب الكشف عن المعنى اللازم لتلك الأوامر التي جاء

بها النبي.على أن الواجب يحملنا في كل حال أن نطيع تلك الأوامر سواء أكنا قادرين على فهمها أم لم نكن.وأحب أن أضرب هنا مثلاً جندياً أمره قائده أن يحتل مركزاً حربياً ما.إن الجندي الصحيح يسمع هذا الأمر الأمر وينفذه في الحال.فإذا استطاع الجندي في هذه الأثناء أن يفهم بنفسه الغاية الحربية القصوى التي تخيلها قائده،كان ذلك من حسن حظه وحسن حظ الجيش،لكن إذا لم ينكشف له فليس من شأنه أن يترك تنفيذ ذلك الأمر أو أن يؤجله"(ص١٠٢)

ومع هذا الرأي "الأصولي" بمصطلحات زماننا الشائعة فإن محمد أسد يقدم ثلاثة أسباب هي البينة في الحد الأدنى لإقامة السنة- فهو يترك المجال إذن لوجود أسباب أخرى- :

١- تمرين الإنسان على مراقبة نفسه وضبطها ومحاسبتها

٢- جعل عادات الناس وطباعهم متماثلة مما يجعل صلاتهم المتبادلة قائمة على التعاطف وعقولهم مستعدة للتفاهم وهذا يجعل المجتمع متماسكاً ولا يثير الخلافات الاجتماعية التي ثارت في الغرب بسبب أن الناس ينظرون إلى المؤسسات والعادات أنها خاضعة للانتقاد والتبدل المستمر ويستطيع المرء في رأيي أن يرى في هذا التحليل أن استياء محمد أسد من الصراعات الاجتماعية التي كانت تمزق أوروبا في مطلع القرن العشرين كان أحد الأسباب التي قادته إلى الإسلام "إن الإسلام لم يعرف الطبقات الاجتماعية ولا حروب تلك الطبقات" (ص٧٧)

٣- "التشدد" في العمل بالسنة –التعبير لمحمد أسد- يعني أن كل شيء في حياتنا مبني على الاقتداء بما فعله الرسول "وهكذا نكون دائماً،إذا فعلنا أو تركنا ذلك، مجبرين على أن نفكر بأعمال الرسول وأقواله المماثلة لأعمالنا هذه.وعلى هذا تصبح شخصية أعظم رجل متغلغلة إلى حد بعيد في منهاج حياتنا اليومية نفسه"(ص١٠٩)

لماذا يبتعد المسلمون عن السنة؟ جواب محمد أسد ينسجم مع رؤيته الحضارية العامة ورؤيته للعلاقة بين الحضارتين الغربية والإسلامية التي أصبحت علاقة هيمنة من جهة واستلاب من جهة:الغرب مهيمن والمسلمون معجبون به إعجاب الضعيف بالقوي:"إن السنة تعارض الآراء الأساسية التي تقوم عليها المدنية الغربية معارضة صريحة،حتى أن أولئك الذين خلبتهم الثانية لا يجدون مخرجاً من مأزقهم هذا إلا برفض السنة على أنها غير واجبة الاتباع على المسلمين،ذلك لأنها قائمة على على أحاديث لا يوثق بها.وبعد هذه المحاكمة الوجيزة يصبح تحريف تعاليم القرآن الكريم،لكي تظهر موافقة لروح المدنية الغربية،أكثر سهولة"(ص٩٨)

(٦)

محمد أسد يركز إذن على التميز التام للحضارة الإسلامية وهولا يرى في ابتعاد المسلمين عن الإسلام مجرد ضلال عابر وكفى:إنه يرى أن هذا الابتعاد له سبب هو الأكثر جوهرية:العلاقة التبعية مع الغرب وإن كان يرى في البداية أن ترك المسلمين لدينهم سبّب هذه التبعية أيضاً.

وللخروج من هذه الحلقة المفرغة لا يميل محمد أسد إلى الحلول التوفيقية وقد ألف كتابه هذا لإيضاح وجهة النظر الأساسية عنده:"لا فائدة من تشرب المدنية الغربية"- إن الإسلام هو المقياس الذي يجب أن يحدد ما نأخذه من المدنية الغربية وما نتركه وليس العكس أي أن نحدد ما نأخذه من الإسلام على أساس ما يتناسب مع هذه المدنية!إنه يدعو المسلمين إلى الثقة بالنفس ومكافحة "الانهزام العقلي".

ومحمد أسد يخالف المسلمين المتفائلين بإمكانية الدعوة إلى الإسلام في الغرب:صحيح أن ثمة غربيين يعتنقون الإسلام ولكن أهذا دليل على أن النفوذ الإسلامي يقوى هناك؟إن البوذية موجودة في الغرب أيضاًومثلها شيع المسيحية الصوفية فهل يدل هذا على شيء؟"من أجل ذلك قد يقع المسلمون في تفاؤل خطر

خداع فيما لو قالوا بأن النفوذ الإسلامي هوالآن في طريقه إلى التغلب على روح أوروبه.إن مثل هذا الاعتقاد ليس في الحقيقة سوى الاعتقاد القديم بظهور المهدي،ولكن وراء قناع يتراءى فيه العقل.إن هذا الاعتقاد خطر لأنه طيب في النفس سهل عليها،ولأنه يحاول أن يخدعنا عن أن نرى الحقيقة،تلك أننا لسنا من الثقافة على شيء،بينما النفوذ الغربي هو اليوم على أتم قوته في العالم الإسلامي،ثم إننا نحن نيام بينما ذلك النفوذ الغربي يزلزل المجتمع الإسلامي ويقوضه في كل مكان.فالرغبة إذن في انتشار الإسلام شيء،وبناء الأماني الكاذبة على هذه الرغبة شيء آخر"(ص٦٦)

لا سبيل إذن إلا الثقة بالنفس وتقوية الذات والإسلام الآن على مفترق طرق:"إن المشكلة التي تواجه المسلمين اليوم هي مشكلة مسافر وصل إلى مفترق طرق:إنه يستطيع أن يظل واقفاً مكانه،ولكن هذا يعني إنه سيموت جوعاً،وهو يستطيع أن يختار الطريق التي تحمل فوقها هذا العنوان:"نحو المدنية الغربية"ولكنه حينئذ يجب أن يودع ماضيه إلى الأبد،أو أنه يستطيع أن يختار الطريق التي كتب عليها:"إلى حقيقة الإسلام". إن هذه الطريق وحدها هي التي تستميل أولئك الذين يعتقدون بماضيهم وباستطاعتهم التطور نحو مستقبل حي" (ص٨٦)

وللكاتب- في هذا السبيل- آراء قيمة في التربية وفي السياسة الاجتماعية فهو يعارض مثلاً تدريس التاريخ كما تمت كتابته في أوروبا لأنه كتب من وجهة نظر أوروبية أنانية لا ترى للشعوب الأخرى إلا دور الحواشي وترى أن التطور الحقيقي المهم لكل شيء إنساني إنما جرى في أوروبا مما يخلق الشعور بالنقص عند الناشئة ويربي فيهم احتقار الذات واحتقار الماضي والمستقبل. ويرى الكاتب تحديد المناهج التعليمية بحيث يعطى تدريس الأدب والفلسفة الأوروبيين دوراً هامشياً محدوداً.

الموقف من الفلسفة يجب أن يكون واضحاً والأدب يجب أن يتم التركيز فيه على الجانب اللغوي فقط لأن اغراق الناشئة به يقودها إلى الإعجاب بكل شيء في المدنية الأوروبية قبل أن تكون قادرة على رؤية الجوانب السلبية في هذه المدنية. الشيء الوحيد الذي يستطيع المسلمون أن يستفيدوا من تلقيه من الغرب هو العلوم الطبيعية والرياضية "على أن هذه الضرورة إلى طلب العلم من الخارج يجب أن لا تحمل المسلم على اعتبار المدنية الغربية أرقى من مدنيته (...)إن تفوق ثقافة ما أو مدنية ما على غيرها لا يمكن أن يقوم على معرفة مادية واسعة المدى- مع أن ذلك أمر مستحب- ولكنه يقوم على نشاطها الخلقي وعلى استطاعتها العظمى في أن تعلل وفي أن توفق بين نواحي الحياة الإنسانية كلها ،وفي هذه الناحية يسمو الإسلام على كل ثقافة أخرى"(ص٧٧)

هذه الرؤية الحادة للتمايز بين الحضارتين والفروق بينهما تميز محمد أسد عن الكتابات الإسلاموية المعتادة التي تكتفي عادة بالسجالات السطحية التي غالباً ما تنزلق إلى تبريرات غير منسجمة براغماتية مبتذلة تجعلها تستخدم أي حجة تسنح للمحاجج حتى لو كانت تتناقض مع موقفه العام!.

(٧)

يبدو أن محمد أسد - مع الأسف- لا يهتم بالتمييز بين "الإسلام" بالمعنى المحدود :الدين و"الإسلام" بالمعنى العام: الحضارة الإسلامية.

وبرأيي فإن محمد أسد معذور أكثر من غيره إذا لم يميز: أولاً لأنه أوروبي ورث ورثة ثقيلة من المصادرات الاستشراقية- وإن قادته إلى النتيجة المعاكسة للمعتاد كما رأينا- ثانياً:لأنه لم يأت إلى الإسلام من داخل مجتمع إسلامي فيعرف تنوعات هذا المجتمع ويرى الشرائح الاجتماعية المتنوعة التي بنته وتوضعاتها التاريخية وآثار هذا التاريخ عليها.

إن أحداً لا يمنعنا أن نكون متدينين بديننا، ثم نرى إلى حضارتنا بصفتها نتاج شعوب واتجاهات فكرية ساهمت كلها ببنائها وإن كان الدين الإسلامي وحده هو الذي قاد عملية البناء هذه.

إن الكثير من النصارى والصابئة والطوائف غير السنية قد ساهمت في هذا البناء والاعتراف بهذا لا ينتقص من قدر الدين الإسلامي وعلى العكس: إنه لفخر لنا أننا استطعنا أن نستثمر التنوع في بناء هذه الحضارة التي كانت ترعى التسامح الديني في الوقت الذي كانت أوروبا فيه لا تتحمل أي خروج عن معتقداتها السائدة. الدين الإسلامي له أن يتباهى بأنه هو الذي قاد ورشة بناء ضخمة امتدت من أندونيسيا و الصين إلى حدود فرنسا واستوعبت كل التجارب التاريخية لقوميات وأديان مختلفة ساهمت في هذه الورشة وفي نسج التفاصيل الأخاذة للسجادة الإسلامية التي لم يحل تنوع زركشاتها دون اكتمال نسيجها بل هذا التنوع هو الذي زاد هذا النسيج جمالاً وخلده تخليداً.

"مساهمة في النقد المنطقي لفكرة"القابلية للاستعمار"

مقدمة:

مفهوم "القابلية للاستعمار" هو من أشهر المفاهيم التي ابتكرها المفكر الإسلامي الراحل مالك بن نبي طيب الله ثراه وقد حاز المفهوم شهرة واسعة لأنه نقل بؤرة التركيز- عند تحليل ظاهرة الاستعمار- من الاستعمار نفسه إلى الشعب المستعمر- بفتح الميم- إذ لو لم تكن هناك "قابلية للاستعمار" عند هذا الشعب لما وقع ضحية هذا الداء الذي لم يزل ينهك الجسم المسلم منذ قرون(ولم يكن المسلمون وحدهم ضحية له كما هو معلوم).

وفكرة "القابلية للاستعمار" تظهر في أشكال أخرى في الحياة الثقافية والسياسية العربية المعاصرة وكثيرا ما تظهر عند أناس تدفعهم دوافع مختلفة كل الاختلاف عن دوافع الغيرة على المسلمين التي كانت تميز بن نبي رحمه الله.ولنذكر الأشخاص الذين يستدعيهم السيد فيصل القاسم في برنامجه"الاتجاه المعاكس" مثلا على هؤلاء ونعني بهم أولئك الذين يمثلون دوما في هذا البرنامج(قناة الجزيرة) الرأي المسفه لكل من يقول بدور الاستعمار في المشاكل الكبرى التي تواجه الأمم الفقيرة في العالم وخصوصا أمتنا، فهؤلاء يركزون دوما على عيوب مجتمعنا التي هي السبب فيما نحن فيه،ومن الأفكار المألوفة عند هذا التيار اتهام التيار الوطني- بأشكاله كافة- بأنه يروج لنظرية "المؤامرة" لإراحة الذات من كل لوم.التفكير بوجود "مؤامرة"يمكن بالتأكيد أن يعكس نفسية بارانوية ولكنه قد يعكس رؤية واقعية حين تكون المؤامرة موجودة حقا! وعندها يكون المنكر للمؤامرة إما مغفلا لا يعي ما يحاك لشعبه وإما متآمرا مع المتآمرين لإخماد كل رد فعل دفاعي عند الشعب المعني،و يريد هؤلاء في الواقع أن يدافعوا عن الاستعمار ولا يريدون إصلاح "أوضاع التخلف والضعف" كما يدعون وخلافا لما يزعمون لا

يؤدي الإيمان بالمؤامرة غالبا إلى إراحة النفس- إذ هو غالبا يستثير شعورا بالقلق يدفع صاحبه إلى محاولة عمل شيء لصد المؤامرة بينما يؤدي إنكارهم هم للمؤامرة إلى الراحة المتمثلة في نسج أواصر الصداقة مع القوى التي برؤوها من التآمر على شعوبهم وهذا أمر ليس مريحا فحسب بل هو مربح أيضا، وهذا هو الفرق الجوهري مع بن نبي والأعمال بالنيات كما ينبئنا نبينا. ودليلي على أن هؤلاء يريدون الدفاع عن الاستعمار أنك تجدهم جميعا من دعاة "التطبيع" ومن منتسبي "جمعيات السلام" في النقد المنطقي لفكرة "القابلية للاستعمار" سأكرس هذا المقال.

أولا: "أفكار فيزيولوجية":

كثيرا ما نجد تمثيلات من عالم الفيزيولوجيا عند دعاة الفكرة التي نتحدث عنها في هذا المقال يقولون: هل تصيب الأمراض إلا الأجسام الضعيفة القابلة للمرض؟

هذه الفكرة تبدو لأصحابها بديهية وحين أسمعها -وما أكثر ما يسمعها أحدنا!- أتذكر حديث أحد أذكى مفكري التيار القومي ساطع الحصري في كتابه "العروبة أولا" عن "مزالق التشبيهات" وأنصح القارئ بقراءة هذا الفصل الشيق الفواح بعبير التفكير المنطقي السليم.

سأكتفي الآن في مناقشتي لهذا التشبيه التمثيلي: تشبيه الشعب أو المجتمع المغزو بالجسم وتشبيه الاستعمار بالمرض باعتراضين أحدهما واقعي والآخر قد أدعوه "بالمنطقي":

الاعتراض الأول آخذه من واقع أمراض الإنسان وهو أن كثيرا من هذه الأمراض قادر على قهر أقوى الأجسام مناعة كان بودي مثلا أن أسأل ضيف أحد حلقات "الاتجاه المعاكس" الذي ذكر هذا المثال عما عساه يفعل مثلا من تعرض لجرثومة الطاعون أو غيرها من أنواع الجراثيم والفيروسات التي قضت في الماضي على عشرات ملايين البشر ولم تختف إلا بحل خارجي مثل التلقيح أو

المضادات الحيوية. الجسم قد يقهر إذن ولا يكون اللوم على ضعفه أو ضعف مناعته! فقد يكون الفيروس أو الجرثوم أقوى من أي نظام مناعة ولهواة التشبيهات أن يتابعوا تحليل هذا التشبيه وأنا أؤكد لهم وللقارئ أنهم كلما أوغلوا في التحليل اكتشفوا ضعفا جديدا لهذا التشبيه البراق.

اعتراضي الثاني على هدا التشبيه ذو طبيعة أدق إلى حد ما وهو اعتراض أميل إلى تسميته "بالمنطقي":

ليس من المطلوب أو المفروض في الجسم أن يكون قادرا على صد كل ما هب ودب من علل خلقها الله! وقد يكون الجسم متمتعا بصفات ممتازة لا تتعلق بالضرورة بموضوع صد الأمراض، وهزيمة الجسم أمام المرض لا تعني- وهذا يجب أن يكون بديهيا- أنه فقد أحقيته بنقاط تميزه الإيجابية، كما أن هذه الهزيمة لا تعطي الجراثيم المرضة صفات إيجابية لا تمتلكها لمجرد نصرها في هذا الميدان!

ثانيا: في النقد المنطقي لفكرة "القابلية للاستعمار":

ثمة "صفات جوهرية" للأشياء وثمة "صفات نسبية" أو "إضافية" فصفة من نوع "أبيض" للبن هي "صفة جوهرية" له وصفة "أن اللبن غير محبوب من قبل الشخص "س"" هي "صفة نسبية" للبن أو "إضافية" و"الصفات الجوهرية" للشيء تمتاز بأنها ثابتة ولا علاقة لها بأشياء أخرى وهي صفات نصادر على أنها مهما كبرت في العدد فهي محدودة وهذا بخلاف "الصفات النسبية" التي هي غير محدودة، "الصفات الجوهرية" ثابتة لا تتغير ولا تزول فهي ملاصقة للشيء توجد بوجوده وتنعدم بانعدامه، أما "الصفات النسبية" فهي غير ثابتة تتعلق بالشيء في علاقته بالشيء الآخر فهي قابلة للتغير وللظهور والاختفاء.

و"القابلية" هي واحدة من الصفات الأخيرة. "القابلية للاستعمار" مثلا ليست "صفة جوهرية" للشعب أو المجتمع المعني إذ لا يمكن تصورها، شأنها شأن أي "صفة نسبية"، دون وجود "الشيء الآخر" الذي هو الاستعمار!

وانتقادنا هنا لفكرة "القابلية للاستعمار" هي أن مستخدميها يخلطون فيعدونها "صفة جوهرية" للشعب أو المجتمع المعني! وهذا الخلط يجعلهم يطلقون حكما واحدا على كافة الشعوب والمجتمعات التي وقعت فريسة للاستعمار!

ولنسأل هنا سؤالا يوضح مقصودنا في هذه النقطة: ما الذي يجمع شعوبا متباعدة ذات تجربة تاريخية كلية الاختلاف عن بعضها مثل الصينيين والهنود والعرب والشعوب الأفريقية والسكان الأصليين لقارة أمريكا؟ الجواب: تجمعها عند أصحابنا الذين ننتقدهم صفة جوهرية زائفة: "التخلف" - وبتعبير مالك بن نبي رحمه الله: "القابلية للاستعمار" وهذا ما يبصرنا بمخاطر هذا الخطأ المنطقي على الدراسة الاجتماعية العلمية الحقيقية إذ كيف يمكن للباحث أن يستطيع اكتشاف الصفات الجوهرية للمجتمع المعني وهو مسير سلفا بهاجس يقول إن هذا المجتمع المدروس ذو صفة جوهرية واحدة هي أنه متخلف!

وكثيرا هنا ما نجد تركيزا أيضا على صفة نسبية خاصة قد يمكن تسميتها "الصفة النسبية السالبة" وهي الصفة التي تخبرنا "عما ليس هو الشيء" أي: "الشيء ليس كذا" فغالبا ما تعطى للمجتمعات "القابلة للاستعمار" الصفة التالية (المعدودة صفة جوهرية): إن هذه المجتمعات لا تملك صفات المجتمعات الغربية.

ومن البديهي أن كل من يظن أنه "قال شيئا عن هذه المجتمعات" لمجرد أنه قال إنها تنقصها صفات المجتمعات الغربية هو واهم كبير أو مدع كبير للتفلسف أو للتنظير العلم- اجتماعي.

وأسوأ ما في الأمر هنا هو أن هذه التحليلات الزائفة مصبوغة دوما ، وبدون أي شرعية علمية أو منطقية ، بأحكام قيمة سلبية على المجتمعات الفقيرة وإيجابية على المجتمعات الغنية.

النـصر والهزيمـة لوحـدهما لا يعطياننـا أي فكـرة عـن التقيـيم الأخلاقـي للمنتصرين أو المنهزمين، بل هـو لا يعطينا حتى فكـرة عن "التقدم العلمي أو التكنولـوجي" للطـرفين، فلـم يكـن الـذين أخرجـوا المسلمين مـن غرناطـة "متقـدمين علـيهم علميـا وتكنولوجيـا" وكـولمبس وأصـحابه لم يكونـوا بـأي مقياس موضوعي "متقدمين" على الشعوب الأصلية التي هزمها هـؤلاء ولا أنصح أصحابنا الذين ننقدهم في هـذا المقـال بالتسرع في اتهامنا بخداع النفس ورش السكر على المصيبة، ذلك أن المفكرين الغربيين الكبار ما عادوا منذ زمن بعيد يؤمنون بالعصمة المطلقة لأفكار من نوع "التقدم العلمي الخير بطبيعته" أو الأفكـار القائلـة أن "الحقيقـة يمتلكهـا الغـرب لوحده" أو- كمـا بشرنا طـه حسين- "ان الطريق واحدة فذة ليس فيها تعدد: نسير سير أوروبا ونأخذ بكل ما فيها من خير أو شر".

أفكار عن التأصيلية بصفتها ملهماً للبحث النظري في قطاعات محددة من "العلوم الإنسانية"

١- على العموم:الأيديولوجيا والعلم:

ثمة أفكار أيديولوجية مسبقة تتصف بأنها من طبيعتها تحريك أبحاث أو قطاعات بحثية كاملة في مجالات "علم إنسانية" محددة..أحسن مثال على ذلك نجده في البحث الصبور الطويل الذي قام به ماركس لنشوء الاقتصاد الرأسمالي والآليات التي تسيره والأزمات التي تعتريه وهو البحث الذي تبلور في "رأس المال".إن هذا الإنجاز النظري حركته ببساطة النزعة الاشتراكية المسبقة عند المؤلف.

سيقال إن هذه الخلفيات المسبقة التي سيّرت البحث ستؤثر لا محالة على موضوعيته وقد يبدو هذا الاعتراض منطقياً ولكن تأملوا ملياً في مثال "رأس المال":أكنتم تتصورون أن ينوء بأعباء هذا البحث باحث له خلفية مسبقة أخرى أو حتى باحث محايد في منظوره لموضوع الصراع الطبقي الذي كان محتدماً في أوروبا النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي؟

في تقديري أن ماركس منذ البداية كان يريد أن يصل إلى نتائج من نوع"١- الطبيعة الاستغلالية الحتمية للنظام الرأسمالي (نظرية القيمة الزائدة) ٢- حتمية انهيار النظام الرأسمالي- وعلى أساس ما ظن أنه برهان توصل إليه على هذه الحتمية وعلى طبيعة القوى الاجتماعية التي ستتولى السريع بهذا الانهيار وبناء المجتمع البديل للرأسمالية على انقاضها سمى اشتراكيته"الاشتراكية العلمية"بالمقارنة مع "الاشتراكيات الطوبوية" التي سبقتها-

صحيح أن النتائج المسبقة التي يريد الباحث أن يتوصل إليها ستبعده عن التركيز على حقائق لا تتناسب مع ما يريد غير أن الأفكار المسبقة تولد

فرضيات مسبقة يقوم البحث بتجميع الوقائع التي تؤكدها وينتج عن ذلك كسب أكيد للمعرفة وإن نتج عنها إلقاء الأضواء الباهرة على جانب من الموضوع وإلقاء ظلال داكنة على جوانب أخرى..

ومن جهة أخرى فإن توجهات البحث بل توجهات الفكر الإنساني عموماً لا تحكمها قاعدة الحتمية المطلقة إذ أن الإنتاج الفكري يراكم معرفة عن وقائع موضوعية من جهة ولكنه من جهة أخرى ترسم توجهاته واصطلاحاته وأدواته البحثية عموماً سلسلة من القرارات التي تحمل بصمة الفرد المنتج فليس العالم البحثي بعد ماركس مثل العالم البحثي قبله والعالم البحثي بعد ماركس لا يماثل هذا العالم كما سيكون لو لم يوجد ماركس وقام باحث آخر ولو من نفس التوجه المسبق ولو كان له نفس الموهبة بدراسة الموضوع نفسه وبعد ماركس العالم كله لا يماثل العالم قبله وليس العالم البحثي فقط. إن بصمة الفرد توجه العالم بطريقة متفردة غير قابلة للتنبؤ المسبق ولعل هذا هو معنى وجود هذه الظاهرة الفريدة التي هي الروح- وهي "من أمر ربي" كما أخبرنا عز وجل دلالة- والله أعلم- على خصوصيتها في عالم المخلوقات.

٢- التأصيلية بصفتها أيديولوجيا ملهمة لأبحاث علم إنسانية:

بدون الدخول في نقاش طويل حول معنى"الأيديولوجيا"أكتفي بالقول إنني أسمي "أيديولوجيا" كل منظومة من الأفكار المتسقة تقدم نموذجاً للوضع المجتمعي المثالي فهي تحتوي جانبين:موجب وهو"الطوبى"- أي تصور كيف يكون "المجتمع الكامل" وسالب بمعنى الأفكار التي توضح لماذا هو المجتمع القائم "غير كامل".

والتأصيلية بهذا المعنى هي بالتأكيد أيديولوجيا لأن عندها تصوراً لمجتمع كامل ميزته عندها محافظته على هويته الحضارية الأصيلة المتميزة ونقصه يكمن في تخليه عن هذا التميز في الهوية الحضارية جزئياً أو كلياً.

ولأجل الدفاع عن وجهة النظر هذه من الطبيعي أن يفكر ذوو النزعة التأصيلية في إرساء نظرية أو عناصر نظرية تبرر توجههم وتوضحه وتحدده بدقة وتدافع عن واقعيته.

وبهذا تكون النزعة التأصيلية ملهماً لأبحاث نظرية في جوانب من علوم الإنسان ومن هذه الجوانب نذكر:

١- علوم اللغة وبالتحديد تلك التي تهتم بتحديد ما تشترك فيه اللغات وما تختلف والعلاقة بين اللغة والهوية الحضارية.

٢- الأدب المقارن وبوجه عام ما يمكن أن ندعوه "علم الجمال المقارن" ويتناول العلاقة بين الحضارات وفنونها وقوانين تأثرها ببعضها.

٣- علم الثقافة المقارنة وأعني به ذلك العلم الذي يعنى بدراسة الأنظمة السلوكية و التقاليد وأنماط العيش وأشكالها المقننة في قوانين السلوك الاجتماعي المكتوبة وغير المكتوبة وهذا العلم يحاول أن يفسر أوجه الاختلاف بين الثقافات المختلفة والطرق التي تتأثر عبرها ببعضها.

٤- تحليل ظاهرة الاستلاب الثقافي وقرينتها ظاهرة الغزو الفكري.

الجدير بالذكر أن كثيراً من الأبحاث في هذه الميادين التي ذكرناها قد تم بالفعل وكثير منها يجري الآن يقوم به باحثون ينقصهم التنسيق فيما بينهم وكثيراً ما لا يكون الباحث منسجماً في نزعته التأصيلية لأسباب ما كما لاحظنا مثلاً في سوريا حين يلجأ كتاب يساريون بصورة غريزية وبلا تفكير نظري عميق إلى الدفاع عن العمارة التقليدية غير منتبهين إلى أن هذا الدفاع يتناقض مع النظرة الماركسية للتقدم. وثمة تداخل هو بعد أكثر شيوعاً بين النزعة التأصيلية والحركة الإسلاموية المعاصرة حين يدافع الإسلامويون عن عناصر ثقافية أصيلة لا تنتمي في الحقيقة إلى منظومتهم النظرية التي تنادي باجتثاث البنية الثقافية التاريخية بكاملها من أجل بناء ما يظنونه "المجتمع الإسلامي المثالي".

٢- بعض التوجهات البحثية لكاتب هذه السطور:

إنني أعد نفسي واحداً من كتاب التيار التأصيلي العربي ولعلي أستطيع بعون الله كتابة دراسة مستقلة عن هذا التيار وكتابه وأفكاره الرئيسية وهذه الدراسة يجب القيام بها على كل حال إذ أن هذا التيار موجود بصورة لا واعية إلى حد كبير مما يجعل خطر الالتباس محققاً بينه وبين تيارات أخرى (مثلاً واحد من كتاب هذا التيار الكبار في رأيي هو الدكتور جلال أحمد أمين ولا أعرف أين يضع هو بالذات نفسه ولكنني أقرأ عنه تعريفين متعارضين فهناك من يعده شيوعياً وهناك من يعده "أصولياً" (وهذا الالتباس يواجهه كاتب هذه السطور أيضاً الذي تقرأ مقالاته من بعض الناشرين بصفتها مقالات تنتمي إلى التيار الإسلامي ومن ناشرين آخرين بصفتها مقالات تنتمي إلى التيار القومي- اليساري على طريقة الستينات)

قد يسمح لي القارئ بذكر بعض المجهودات التحليلية المتواضعة التي قمت بها في السنوات الماضية- منذ بداية الثمانينات من القرن العشرين الميلادي- والتي أعدها مساهمة في تأسيس قاعدة نظرية للاتجاه التأصيلي في الفكر العربي:

١- تحليل الاستلاب وتحليل الذوق الجمالي كتجل خاص من تجلياته:

منذ كتاباتي المبكرة شغلتني ظاهرة الاستلاب وهو بتعريفي اقتناع الفرد بصحة نظرة القوى التي تقمعه إليه.

وفي الكتاب الأول المشترك مع الأخ حسين شاويش -صدر بعنوان "حول الحب والاستلاب"- وضعت فرضية لتحليل الاستلاب تقسمه إلى أربع أنواع متداخلة عادة سميتها الاستلاب الطبقي والاستلاب العنصري والاستلاب الأخلاقي والاستلاب التغلبي.

تنجم هذه الأنواع كلها عن واقعة السيطرة على الفرد واقتناعه بأنه في الوضع الدوني وفق سلم المعايير للقوى المسيطرة فهو بلا أمل دوني عرقياً محكوم عليه

بالحرمان من الترف الموجود عند الطبقة الأعلى آثم أثماً أصلياً لا غفران له وقوته صفرية في أي صراع يخوضه مع القوى المسيطرة (هذه القناعات الأربع تعادل وتعرف الأقسام الأربعة على التوالي لما دعوته "الاستلاب العنصري" و "الاستلاب الطبقي" و "الاستلاب الأخلاقي" و "الاستلاب التغلبي" ولمواجهة ما دعوته "الأزمة الاستلابية" وهي أزمة نفسية حتمية يحاول الفرد الاندماج بالقوى المسيطرة وتمثل مفاهيمها ولكن مع وضع نفسه في وضع "الأعلى" مثلاً حين يقوم العامل بدور إداري فيه هيمنة على زملائه أو حين يشتغل المواطن العادي شرطياً أو حين تصبغ المرأة العربية شعرها الأسود باللون الأشقر إلى آخره..

لنلاحظ هنا أن التحليل كان إن صح التعبير فوق – قومي أو فوق- ثقافي فلا شيء فيه خاص بثقافة معينة وفي وقت لاحق درس الأخ الدكتور حسين شاويش في الكتاب المشترك المذكور اكتشافات فرانتز فانون في كتابه "وجه أسود أقنعة بيضاء" ومفهومه للاستلاب في حالة العلاقة بين الأسود والأبيض.

كلا المؤلفين لم يكن وقت صدور الكتاب- ١٩٩٥ وبالأحرى وقت كتابة الجزء الأساسي منه – ١٩٨٦ ينظر إلى نفسه بوصفه داعية إلى المحافظة على تنوع الهويات الحضارية في العالم وبالعكس كنا آنذاك لم نزل نحمل القناعات الحداثية العربية المألوفة التي ترى أن العالم هو أساساً قرية واحدة وأن هذا ليس أمراً واقعاً فقط بل هو أيضاً أمر مرغوب به (وإن كانت هذه القناعات التي نراها الآن ساذجة قد بدأت تهتز بوضوح مع بداية تجربة العيش في أوروبا إلى أن انهارت وبالذات عند كاتب هذه السطور الذي تحول مباشرة بعد عام ١٩٩٦ إلى موقفه الراهن المشروح في مقالات هذا الكتاب)

ومع ذلك فلا يصعب على القارئ اللبيب أن يلاحظ أن النسبية الثقافية متضمنة في "النظرية العامة للاستلاب" الموجودة في الكتاب سابق الذكر فنحن حقيقة عددنا أنواع الاستلاب ظاهرة عامة من ظواهر المجتمع التراتبي (وهو الاسم الأعم الذي فضلناه على تعبير "المجتمع الطبقي") في أي زمان ومكان بغض

النظر عن التمايزات الثقافية بين المجتمعات ولكن هذه الوحدة لم تستبعد اختلاف مضامين الأيديولوجيا التراتبية الاستلابية بين مجتمع وآخر وبالتالي اختلاف تجليات الأزمة الاستلابية والردود عليها.

ولأضرب لذلك مثالاً واحداً: حتى في المقالات المبكرة لكاتب هذه السطور في تحليل ظاهرة الشعور الجمالي عند الإنسان كان هناك استشهاد دائم باختلاف المعايير الجمالية بين المجتمعات المختلفة والأزمنة المختلفة كدليل على أن الشعور الجمالي ليس ظاهرة جوهرية مطلقة في النفس الإنسانية وإنما هو ظاهرة اجتماعية متحولة ومصدرها هو التجربة الاجتماعية للفرد، وهذا يعني أن ما هو "جميل" و ما هو "قبيح" في جماعة بشرية معينة في وقت معين قد يحمل قيمة أخرى في جماعة أخرى أو وقت آخر وتشهد على صحة ذلك على كل حال النصوص الأدبية والوثائق التاريخية بأنواعها فإذا أعطينا مثلاً القيمة "١" للسمة الجميلة والقيمة "٠" للسمة التي لا تمتلك قيمة جمالية بمعنى أنها ليست جميلة ولا قبيحة والقيمة "- ١" للسمة القبيحة فإن نفس السمة "س" قد تأخذ قيماً مختلفة مع تغير الجماعة أو الزمن أو كليهما.

في الكتاب المذكور ذكرنا مثال "القناع الطبقي" في جملة الأقنعة التي يلجأ المستلب إلى لبسها في المجتمع التراتبي وقد يلجأ الواعي أيضاً الذي اكتشف آليات الاستلاب ونقدها إلى لبسها ولكن للضرورة.

"القناع الطبقي" يعني ببساطة التمظهر بالمظهر الخارجي للطبقة الأعلى، الزي والسلوك واللغة إلى آخره..، ولكي يستطيع المرء ارتداء هذا القناع يجب أن يكون على إلمام بمظهر هذه الطبقة في المجتمع المعني – في الزمان المعين والمكان المعين – ومن هنا فإن نجاح التقنع يختلف باختلاف درجة هذا الإلمام الذي يتضمن عمليتين مترابطتين الأولى اختزان سمات المظهر المذكور ككل مترابط في الوعي والثانية إعادة تمثيل هذه السمات أو تجسيدها وهاتان

العمليتان تستلزمان ولا ريب ملكة عقلية محددة (وربما ملكتين متمايزتين كتمايز ملكة فهم اللغة عن ملكة إنتاجها).
فعل التقنع قد يتم إرادياً أو لا إرادياً والأغلب أن تمتزج فيه الإرادية واللاإرادية كما هو الحال المعتاد في الظواهر التي هي من هذا النوع وحتى بدون نية التقنع فإن الفرد في المجتمع التراتبي مضطر بالفعل إلى معرفة المظهر الطبقي لكل شرائح المجتمع فهذه المعرفة ضرورية ليستطيع "التوجه" في خضم البحر البشري الذي هو المجتمع المعني ونعني بهذا "التوجه" السلوك الاجتماعي المناسب إذ أنت لا تسلك السلوك نفسه مع الأمير والفقير.
والغريب عن المجتمع الذي هو عادة آت من مجتمع متراتب أيضاً سيتعامل في بدء اختلاطه بالمجتمع الجديد على الأغلب منطلقاً بصورة لاشعورية من معلوماته عن المظهر الطبقي في مجتمعه هو وهذا ما يقوده بصورة حتمية إما إلى عدم الفهم وإما — وهذا أسوأ له - إلى سوء الفهم بسبب اختلاف هذا المظهر من مجتمع إلى مجتمع وللتمثيل على هذا نذكر أن المشاهدين العرب في بداية بث القنوات الفضائية العربية ما كانوا يستطيعون بسهولة معرفة إلى أي شريحة تنتمي الشخصيات التي تجري معها مقابلات تلفزيونية على سبيل المثال المشاهد السوري كان سيخطئ بالتأكيد في بداية مشاهدته للبث الفضائي البحريني أو الجزائري في معرفة الشريحة الاجتماعية للأشخاص الموجودين في المقابلات الحية وذكرت هذين البلدين لبعدهما النسبي عن سورية ولا شك أن الظاهرة نفسها بصورة معكوسة ستظهر مع مشاهدي هذين البلدين حين يشاهدون البث الفضائي السوري ولأذكر بهذه المناسبة شيئاً يتعلق بالمظهر قلما نلقي عليه الضوء نحن أهل بلاد الشام: إننا من أقل بلاد العرب احتراماً لأزيائنا الوطنية والمحافظ منا على زيه الوطني لا يكون عادة من الشرائح الطبقية العليا ومن هنا ينشأ الالتباس حين نرى بلاداً عربية أخرى (الخليج.. المغرب العربي..

السودان) تحتفظ حتى شرائحها العليا بالزي الوطني. عندنا يعتبر ارتداء الزي الإفرنجي "بديهية" من بديهيات "الوجاهة".

وفي مكان آخر كنا قلنا إن "عدم الفهم" يختلف عن "سوء الفهم" في الحالة الأولى لا نعرف ونعرف أننا لا نعرف أما في الحالة الثانية فنحن لا نعرف ولكننا نظن أنفسنا عارفين ويميز حالة سوء الفهم تماثل الدالين مع اختلاف المدلولين وهذا يذكرنا بظاهرة "المشترك اللغوي" وهي ظاهرة وجود ألفاظ يكون للواحد منها عدة معان.

وظاهرة سوء الفهم تلازم عالم الدالات والمدلولات بسبب المحدودية الفيزيائية للدالات (مثلاً محدودية الأصوات التي يمكن أن تتألف منها الكلمات) والقارئ اللبيب سيرى هذه الظاهرة أيضاً حين نتعامل مع السمات أو العلامات أو الدوال التي تسم المظهر الطبقي وهذه الدوال يمكن أن تكون مكتسبة كالزي والسلوك واللغة ويمكن أن تكون غير مكتسبة مثل السمات الجسدية التي تمتلكها مجموعات عرقية معينة لها وضع طبقي محدد في مجتمع معين فقد يكون السود مثلاً في أسفل الترتيب الطبقي وهذا ما نحن "معتادون عليه" منذ الغزو الأوروبي للعالم ولكن لا شيء يمنع منطقياً من تصور وضع معاكس يكون فيه السود في الأعلى والبيض في الأسفل ولن يتغير شيء فكل شيء ينسب إلى البياض في الوضع الحاضر "المعتاد" سينسب إلى السواد وكمثل توضيحي سيخجل البيض من بياضهم كما يخجل السمر في وضعنا الحالي "المعتاد" من وضعهم وسيحاول البيض تسمير بشرتهم كما نرى السمر "في الوضع المعتاد" يحاولون تفتيح بشرتهم وإلى آخره....

لا أذكر من هو الفيلسوف الغربي، لعله هيوم، الذي قيل أنه برهن على أنه لا يمكن من الناحية المنطقية أن تكون جميع النساء جميلات لأن الجمال هو تعريفاً سمات تخالف المألوف فلو كانت كل النساء جميلات لأصبح الجمال هو المألوف وهذا تناقض. وهذا الرأي في نظري خطأ لأنه يفترض أن ما يحدد

الجمال هو فقط مخالفة المألوف وفي الحقيقة إن الجمال يخالف المألوف بالفعل ولكن القبح يخالفه أيضاً ومجموع الصفات التي تمتلك القيمة "٠" هي "المألوف" و تأتي بعد ذلك صفات نادرة يعطيها المجتمع القيمة "١" وهي القيمة "جميل" وصفات نادرة أخرى تعطى القيمة "- ١" وهي القيمة "قبيح" لا شيء من هذه الصفات وأكرر للتأكيد لا شيء يمتلك هذه القيمة كصفة جوهرية مستقلة عن الزمان والمكان أي مستقلة عن العلاقات الاجتماعية الملموسة في المجتمع الملموس ونفس الصفة قد تتقلب بين القيم الثلاث فهي حيناً "قبيحة" وحيناً "جميلة" وحيناً "مألوفة".

٢- توجهات نحو "نظرية التفاهم".. "نظرية عامة للترجمة"؟

جاء كاتب هذه السطور إلى أوروبا الغربية في مطلع التسعينات ممتلئ الرأس بالأفكار المألوفة عند المثقفين السوريين "التقدميين" (ملاحظة: أعد نفسي واحداً من هؤلاء المثقفين ولا يغير من ذلك شيئاً انتماء عائلتي إلى "بلد آخر" بحسب السيدين سايكس وبيكو لعنهما الله هو فلسطين ولم أكن أنا ولا كان وسطي الفكري ممن يفرق بين البلدين بغض النظر عن وجهة نظرنا في الأنظمة السياسية) التي سمتها الظاهرة هي النزعة الإنسانوية الساذجة التي ترى أن الإنسان واحد في كل مكان وأن الاختلافات في الهوية الثقافية بين الحضارات مجرد ظواهر عرضية ثانوية الأهمية لا تأثير لها ومما يوضح هذه الفكرة أننا كنا نعتقد أن أي فرد في العالم يمكن أن يفهمنا فوراً وأن نفهمه فوراً بنفس العمق الذي نفهم فيه ويفهمنا فوراً عربي من مجتمعنا و أن مشكلة التفاهم لا تزيد عن مشكلة ترجمة آلية بحيث أننا لو تصورنا وجود آلة للترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى وبالعكس فإن الحوار والتفاهم مع أي فرد من أي حضارة بشرية على كوكب الأرض يتم بسهولة وسلاسة وبدون أي مشاكل.

في أوروبا الغربية اكتشفت بالطبع فوراً أن هذا الاعتقاد لم يكن إلا تصوراً طفولياً ساذجاً ناتجاً عن انعدام الخبرة والاحتكاك بالشعوب الأخرى ويعززه التوجه الأيديولوجي التقدمي الذي كان لا يعرف أصلاً مفهوم الهوية وحين يسمع بهذا المفهوم ينظر إليه باسترابة و الأغلب أن يسمه بالرجعية والتعصب القومي وربما الديني.

اكتشفت ببساطة أنني كنت ساذجاً ورأيت أن رفاقي في الفكر الذين ظلوا في الوطن ولم يتعرضوا لما تعرضت له من نفي ظلوا على سذاجتهم.

ورأيت بوضوح أن إنسانويتي أنا ومن كان يفكر مثلي كانت في حقيقتها تعصباً لتجربة حضارية واحدة هي التجربة الغربية و أننا في الواقع رغم إنسانويتنا المعلنة كنا عنصريين ذاتيين إن صح التعبير فقد كنا نحتقر ثقافتنا الخاصة ونفضل الثقافة الغربية عليها في كل شيء، و مع الأسف فإن هذا الوضع هو السائد لحد الآن في المشهد الثقافي في سورية ولم يتغير أي تغير يذكر.

وصولك من الوطن العربي إلى الغرب لا يعني بالضرورة أنك ستتغير بنفس الاتجاه الذي تغيرت فيه فمن الإنسانويين من يصل إلى الغرب ويحتفظ بإنسانويته وكثيراً ما يكون هذا حلاً مريحاً لأنه يوحي إلى صاحبه بانه قادر على "التحول إلى غربي" في أي لحظة وإنه إن كان لم يحقق ذلك إلى الآن إلى درجة مرضية فإن هذا عائد إلى أسباب تقنية بحتة يمكن التغلب عليها بالمثابرة والصبر أما من يستنتج الاستنتاجات اللاإنسانوية التي قد تتمخض عنها النزعة التأصيلية في جملة ما يمكن أن يتمخض عنها فإنه سيرى أولاً أن تحوله إلى غربي أمر مستحيل وبعد هذا يمكن أن توصله هذه القناعة إلى البحث في الأشكال الممكنة للعلاقة بين الثقافات المختلفة وبشكل خاص في حالتي وصلت إلى الاقتناع بضرورة البحث الجدي في الشروط التي يجب أن تتوفر

لكـي تتوصـل الثقافـات المختلفـة إلى فهـم متبـادل صـحيح وهـذا مـا أدعـوه في مقالاتي بنظرية التفاهم ويمكن أيضاً تسميته "النظرية العامة للترجمة".

النظريـة العامـة العتيـدة للترجمـة يجـب أن تبحـث في إيجـاد مـا يـدعى في بعـض أبحـاث علـم الترجمـة الأوروبـي "المكـافئ"equivalence (١) لـيس للنـصوص اللغوية فقـط بـل لكافـة "نـصوص" مـا دعوتـه "اللغـات الموازيـة" ولنأخـذ كمثـال الموسيقى:

مـن الملاحظـات الـتي لا بـد أن يلاحظهـا سـواء المغـترب أم الباحـث في مقارنـة الثقافات الفروق بين الشعوب في أنظمة الموسيقى فما يدعى بالموسيقى الشرقية يختلف اختلافاً بيناً عما يدعى بالموسيقى الغربية ويمكن أن نلاحظ الاستخدام الخـاطئ للـصفة "شـرقي" إذ أن "الموسـيقى الـشرقية " يقـصد بهـا عـادة الفـروع المركبة المعقدة المدنية من الموسيقى العربية في مصر والمشرق العربي والموسيقى التركية والموسيقى الفارسية بإهمال يزيد أو يقل للموسيقى الشعبية والموسيقى الكرديـة ولكـن الإغفـال الكـبير علـى كـل حـال يبقـى أن موسـيقى شـعوب الشرق الكبرى مثل الصين والهند وأندونيسيا غير مشمولة بمصطلح "الموسيقى الشرقية".

في الحقيقة نحن هنا بإزاء واحد من الاختلافات الكبيرة بين الحضارات وهو ما دعوته مرة باللغات الموازية فإذا اعتبرنا الموسيقى دالاً وتأثيرها الانفعالي مدلولاً وجدنا بالتجربة أننا يصعب أن نرى أن الموسيقى هي حقاً لغة العالم التي يدعون أن الشعوب كلها تفهمها ولأضرب على ذلك مثالاً واحداً:

في الموسيقى العربية ثمة مقام هو مقام الصبا يتميز بالنسبة للمستمعين العرب الحاليين بميزة عاطفية واضحة لا يكـاد أحد في المشرق العربي لا يميزها هـي ميزة الحـزن وقـد قـام الباحـث الموسـيقي العربـي الفلسطيني حبيـب حسـان تومـا بتجربة ذات دلالة وصفها في كتابه المنشور باللغة الألمانية Die Musik der Araber "موسيقى العرب" وفيها اختار مجموعة من العرب ومجموعة ثانية غير

عربية وطلب من أفراد المجموعتين أن يحددوا الانفعالات التي أثارها فيهم سماعهم لمقطوعة من مقام صبا وقد وجد الباحث أن ثمانية وأربعين بالمائة فقط من المجموعة القادمة من خارج المجتمع الأهلي أجابوا بطريقة مشابهة لإجابة العرب ولو أن المرء يمكن أن ينتقد هذا المصطلح "غير العرب" وحتى مصطلح "العرب" بسبب أن الموسيقى العربية لا تختلف بنفس الدرجة عن موسيقى كل الشعوب (اختلافها عن الموسيقى اليونانية أقل من اختلافها عن الموسيقى الصينية مثلاً) ولأسباب أخرى منها مثلاً الاختلاف بين العربي المتمرس بسماع الموسيقى العربية وغير المتمرس ثم الفروق الفردية بين من يمتلك "أذناً موسيقية" ومن لا يمتلك (وهذا يطرح للبحث أيضاً ماهية هذه "الأذن الموسيقية" وعوامل تكونها وأسباب اختلافها بين الناس)(٢).

وفي الحقيقة أكاد لا أشك في أن التحليل الدقيق للمدلول الانفعالي لمقام الصبا عندنا يمكن أن يمد البحث في علم الثقافة المقارنة بدفعة هائلة إلى الأمام لتقرير واقعية مطلب "النظرية العامة للترجمة".

وما ينطبق على الموسيقى ينطبق على "الفنون التشكيلية" والفنون عموماً فنحن هنا إزاء استعمال منظومات متماسكة من المؤثرات الحسية تختلف بين الثقافات ولعلنا حين نتحدث عن "نظرية عامة للترجمة" فإننا يخطر على بالنا وجود (أو عدم وجود) "مكافئ انفعالي" كما يمكن أن نسميه لقطعة فنية معينة من الثقافة "أ" (مثلاً قطعة موسيقية أو لوحة إلى آخره) في الثقافة "ب" وهذا النوع من "الترجمة" بالمعنى الموسع إذا كان موجوداً فقد يكون هو الأمل بإنقاذ الفكرة الإنسانوية التي تجاوزتها النسبية الثقافية وسيكون البرهان على إمكانية هذه الترجمة الموسعة بمثابة انتقال إلى إنسانوية ناضجة تستفيد من خبرات الاكتشافات التي ألهمتها فرضية النسبية الثقافية ولكن الترجمة الموسعة لم تظهر إلى الآن بصورة مقنعة وما هو موجود إلى الآن هو العزلة شبه المطلقة للنتاجات الفنية للثقافات غير الغربية.

٣- أفكار عملية؟

إذا كانت التأصيلية أيديولوجيا بالمعنى الذي ذكرناه قبل قليل فإنه من الطبيعي أن يطرح عليها السؤال الذي يطرح على كل أيديولوجيا، يطرحه الأصدقاء المشفقون والأعداء الشامتون المصطادون بالماء العكر. هذا السؤال هو: هل هذه الأفكار قابلة للتطبيق العملي أو حتى لمجرد التأثير ولو قليلاً في الواقع؟

وعلى التأصيلية بالذات من الطبيعي أن تنهال الأسئلة عن واقعية ما تدعو إليه إذ ما أكثر ما يقال إن التحديث هو مثل البلدوزر لا يقف في وجهه شيء وأن الحضارة الغربية قد فرضت معاييرها على كل بقعة من كرتنا حتى الشعوب التي كانت منعزلة في غابات الأمازون وفي الصحراء الجليدية للقطب الشمالي تغربت ثياباً وطرق حياة وربما لغة أيضاً.

وواقعة الاستلاب التي تريد التأصيلية مكافحتها وإزالتها: هل يكفي في مكافحتها مجرد النقد والمحاضرات والكتب والأدب الهجائي؟

إن "السؤال العملي" إن جاز التعبير سبق لنا طرحه في الكتاب الأول المذكور آنفاً "حول الحب والاستلاب- دراسات في التحليل النفسي للشخصية المستلبة" وبالتحديد تولى الأخ الدكتور حسين شاويش كتابة الفصل المعنون "محاولة أولية في العلاج التحليلي السلوكي للاستلاب"

وفي هذا الفصل تبنى الكاتب مبدئياً المقولة التي توكل للتربية والبيئة الدور الأكبر في تكوين الشخصية وللخروج من الحلقة المفرغة المتمثلة في كون البيئة هي شرط الاستلاب وهذا يعني أن البيئة المستلبة تنتج شخصية مستلبة وهي في الوقت نفسه شرط الخروج من الاستلاب فكيف يمكن الخروج إذاً إذا كانت البيئة مستلبة أي إذا كان هذا الشرط يدفع سلفاً باتجاه الاستلاب لا باتجاه الخروج منه؟

للخروج من هذا المأزق يقول الكاتب إن النظرة الأقل تعميمية تبدي لنا تفاوتاً واضحاً يصل حد النوعية في درجة التأزم الاستلابي للأفراد رغم أن التركيبة الاجتماعية هي نفسها "إذاً فلا مفر من افتراض أحد الأمرين: إما أن ظروفاً خاصة يمكن أن تتيح للفرد التملص من الخناق الاستلابي أو أن هؤلاء الأفراد المتملصين هم خارج هذه التركيبة الاجتماعية بشكل أو بآخر ولدى تفحص المسألة عيانياً ومنطقياً يتبدى لنا إمكان حدوث الأمرين معاً فمن الناحية الأولى أي من داخل التركيبة نفسها يختلف الوضع الاقتصادي لفرد أو مجموعة عن افراد أو مجموعة أخرى (حتى داخل الطبقة نفسها) مما يؤدي إلى الاختلاف في الارتكاس للاستلاب الطبقي.. وبالطريقة نفسها نكتشف التفاوتات الأخرى تبعاً للظروف المختلفة للأفراد. أما من الناحية الثانية فالتركيبة الاجتماعية هي "تركيبة" بمعنى الكلمة أي ليست جسماً مصمتاً لا فراغ فيه، وبعض أجزائها أمتن من البعض الآخر فمثلاً يسمح النسق الأيديولوجي من البنية الاجتماعية الكلية بالخروج عنه إلى حد هائل بالمقارنة مع النسق الاقتصادي وهكذا فمن الممكن للفرد أن يقع داخل وخارج هذه التركيبة في الوقت نفسه"(٣)

هذا التحليل كما هو واضح ركز على نوع واحد من الاستلاب هو "الاستلاب الطبقي" ولكنه في نظري ينطبق على الاستلاب عموماً و التفسير المقترح هنا لخروج بعض الأفراد على هذا الاستلاب و تمردهم عليه يصلح للتعميم على الظاهرة الأعم التي تفسر كيف كان الناس يغيرون المنظومات القيمية التي كانت تبدو متماسكة لا خروج منها.

وما دمنا في هذا الفصل نريد الحديث عن بعض الاتجاهات المقترحة للأبحاث التي تستمد الإلهام من النزعة التأصيلية فإننا نقترح بحثاً دقيقاً في الظروف الفكرية والاجتماعية التي تقود الأفراد في مجتمعنا إلى تبني خيارات متعارضة مثل خيار التغريب وخيار التأصيل ولا شك عندنا أن واقعنا الاجتماعي يحتوي بالفعل على مشجعات كلا الاتجاهين وإن كنت شخصياً لا أشك في أن الاتجاه

التأصيلي هو ذو حظ أكبر بما لا يقاس من الاتجاه النقيض لأنه ببساطة أقرب لما أسميه "الذات الاجتماعية الحقيقية" وقد شرحت في أماكن أخرى من هذا الكتاب لماذا هي الذات الحقيقية أقوى من النزعة الاستلابية وأعمق من القناع الاستلابي حتى لو مرت مرحلة ظهر فيها القناع أقوى واختبأت الذات الحقيقية وكمنت حتى حسبها الناظر المتعجل قد زالت واضمحلت (للقارئ أن يراجع مثلاً النص عن بيرم التونسي أو النص عن رواية "قنديل أم هاشم").

في الفصل الذي ذكرناه قبل قليل يشرح المؤلف كيف ان الدافع للخروج من الاستلاب مدعوم نفسياً بدافع إلى ما يسميه "سعادة ذاتية" وهي سعادة أكثر أصالة وأبقى من سعادة الاندماج في المنظومة الاستلابية التي يسميها "سعادة مرجعية" وهو يقترح طريقة للعلاج السلوكي الذاتي للاستلاب بتحدي الدافع الاستلابي للاندماج ومقاومته العملية مع ما يعنيه ذلك من ألم في البداية ومن سعادة أعظم عند النجاح هي كما يقول المؤلف "سعادة الحرية".

وفي الحقيقة إذا عدنا إلى موضوع الخروج من الاستلاب إلى مرحلة التأصيل العملي فإننا نشاهد بالفعل في الواقع حالات خرج فيها الأفراد عن ثوابت الذات الاستلابية المغربة وفي بعض هذه الحالات كان شكل هذا الخروج غير مبني على مفاهيم صحيحة عن الواقع (كما في حالة أخواتنا اللواتي لجأن إلى شكل متشدد من الحجاب لم يطلبه الدين خارجات به عن الزي الخلاعي الذي تحضهن عليه الثقافة المسيطرة اجتماعياً وإعلامياً) ومع نقدنا على رد الفعل المبالغ فيه هذا فإن من الإجحاف أن لا نلاحظ الشيء الإيجابي في هذه الواقعة وهو قدرة الأفراد والجماعات على تحدي المعايير الاستلابية .

لأقل أخيراً أن ثمة عاملاً موضوعياً قد لا أبالغ إذا قلت إنه عامل عالمي سيجعل من عودة البشرية إلى أخذ مبدأ النسبية الثقافية بجد كاف أمراً واقعياً بل واقعاً بحيث لا ترى هذه البشرية إمكانية لتجاوزه والقفز عنه وهذا العامل هو ببساطة وقوف الحضارة الغربية أمام طريق مسدود وبالذات في الجانب الذي

برعت فيه وجعلها قادرة على سوق الحضارات الأخرى رغم أنفها إلى التخلي عن اختلافاتها وتبني الطريق الغربي في التحضر وأعني الجانب المادي فقد باءت بالإخفاق محاولة الغرب السيطرة على الطبيعة وقادته هذه المحاولة إلى كارثة بيئية وباءت بالإخفاق محاولة الغرب بناء المجتمع على أساس الدافع الاقتصادي لوحده وها نحن أولاء نشهد تعاظماً غير مسبوق في الهوة بين الأغنياء والفقراء وظهور أغلبية ليست حتى عاملة مستغلة إذ هي ببساطة عاطلة عن العمل والمحاولة الاشتراكية الماركسية كانت هي الأمل الوحيد لحل أزمة النظام الاقتصادي الغربي حلاً داخلياً مستنداً إلى نفس المقدمات المصلحية المسيرة لفلسفة النظام الاجتماعي بأسره.

والعولمة لن تكون إلا تعميماً عالمياً لفشل هذا النظام الذي عد نفسه وعده الآخرون أيضاً نظاماً كاملاً لا ثغرات فيه ولن يقهر.

إن العداء للعولمة يصب حكماً في الطاحونة التأصيلية وما من وسيلة لإيقاف هذا العداء المتزايد للعولمة وفي طليعة العداء اليوم تقف شرائح من الشباب الغربي بالذات صرنا نراها تخرج إلى الشوارع في كل "قمة اقتصادية".إن "الحضارة الكونية" قد برهنت لكل عقل متفتح أنها كارثة كونية لا أكثر والأمل أن تستطيع البشرية الخروج بالنتائج الصائبة المصوبة قبل فوات الأوان.

هوامش:

(١) انظر حول مفهوم"المكافئ" في الترجمة Wolfram Wilss,The Science of Translation Problems and Methods,Gunter Narr Verlag Tübingen,١٩٨٢,pp١٣٥-١٥٥

(٢) Habib Hassan Touma,Die Musik der Araber, ,Heinrichshofen´sverlag,Wilhelmshaven,١٩٧٥.pp٦٥-٦٦:

(٣) دكتور حسين شاويش – محمد شاويش – حول الحب والاستلاب- دراسات في التحليل النفسي للشخصية المستلبة- دار الكنوز الأدبية- بيروت- ١٩٩٥ – ص٩٠.

ملحق:

الرياضيات والغزو الثقافي

مقدمة المترجم:

آلان بيشوب هو مدرس في قسم التربية في جامعة كامبردج و نشر مقاله هذا في مجلة Race & Class,٣٢(٢)١٩٩٠ وبودنا بكل سرور أن نعيد القارئ إلى أبحاث هذه المجلة الشيقة التي يرأس تحريرها الكاتب النشيط من أصل سيريلانكي أ. سيفاناندان A.Sivanandan مع إقبال أحمد. فهي جزء من تيار ثقافي واسع يهتم بشؤون ما يسمى بالعالم الثالث، وهو يبحث واقعة العلاقة بين المتروبول و المحيط المستعمر من منظور له صلة بالحركات التحررية اليسارية و لكنه يهتم أكثر منها بكثير بالأبعاد الثقافية لظاهرة الاستعمار و التي نلخصها بكلمة "العنصرية" و لعل عنوان المجلة هو أفضل ما يدل على هذا الاتجاه "عرق و طبقة". و المجلة تصدر عن "معهد العلاقات العرقية"- لندن The Institut of Rase Relations. و كتاب النزعة التأصيلية يميلون عادة إلى التقليل من شأن الترجمة، بل هم على الأغلب يشككون بأغلب الترجمات على أنها شيء لا يفيد إلا الغزو الثقافي (و بالفعل فما أكثر أنواع الأدب الرخيص السفيه بل أنواع الأبحاث المتجلببة بثوب العلم من سيكولوجيا و سوسيولوجيا لا يفيد نقلها إلى لغتنا إلا تعزيزا لقيم هجينة و لعقد النقص إنها تعرقل كل نمو مستقبل حتى على المستوى الفكري الخالص). و مع أمثال هذه الترجمة التي نسوقها الآن نأمل أن نثبت أن للتأصيلية أيضا ما تترجمه!

إذ التيار التأصيلي واحد من تيارات تسود العالم المستعبد (بفتح الباء) تركز على قيمة التنوع الثقافي الذي هو من شأنه أن يشكل المصلحة الحقيقية للإنسانية بأكملها إذ ما أكثر مفكري الغرب و أناسه العاديين ذوي الحس السليم الذين يصرخون الآن أن السيطرة القسرية لنمط ثقافي واحد على الكرة الأرضية تحمل في طياتها خطرا مميتا للجميع.

يبحث الكاتب في دور الرياضيات الغربية الجوهري كناقل و فارض لقيم الثقافة التي ارتبطت بها على أنحاء المعمورة المستعمرة (بفتح الميم) و هو يتحدى بهذا النظرة السائدة التي تعد الرياضيات شيئا محايدا لا علاقة له بالاختلافات الثقافية. و هو يحاول أن يذكر أولا بأن الشعوب قد أنتجت أفكارا رياضية كثيرة طمرت مع الثقافات التي أنتجتها تحت رماد بركان الاستعمار الغربي.

و هو ثانيا يحلل الطريقة التي تنقل فيها الرياضيات الغربية القيم الثقافية الغربية إلى المستعمرات و تفرضها عليها و هو أخيرا يشير إلى الجهود المعاصرة لتجاوز هذه الحالة (و هي الجهود التي تنسجم مع ما نسميه "التأصيلية العربية").

قلت: صاحبنا يتحدى العقيدة السائدة عن الحياد الثقافي للرياضيات، فياليت شعري، ماذا كان عساه يقول إذا شاهد عندنا من ينكر الطابع الثقافي حتى لأمور انحيازها الثقافي أوضح بما لا يقاس مثل الشعر الحديث و المسرح و السينما و الرواية!

و بيشوب لا يناقش كما يناقشون عندنا في حقيقة وجود الغزو الثقافي فهذا بديهي (أنصح المنكرين عندنا بمراجعة أي نقاش استعماري في أي جلسة من جلسات مجلس العموم البريطاني في الحقبة الاستعمارية أو أي تقرير من تقارير المندوبين السامين. و ليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل!) و إنما هو يسعى لتحليل بعض الأشكال الخاصة البعيدة عن الأضواء لهذا الغزو.

لا تقوم التأصيلية على نزعة دفاعية، و هي بعيدة كل البعد عن أي نظرة متعصبة تفضل شعبا على شعب أو تجربة حضارية على تجربة أخرى و هي لا تنكر وحدة البشرية في جوهرها غير أنها تدافع عن الفكرة البسيطة القائلة أنه مع القهر و فرض الأفكار الخاصة على الآخرين لا يمكن تصور أي نوع من أنواع الوحدة الإنسانية.

و للوصول إلى هذه الوحدة، أي للوصول إلى درجة من الوعي نرى فيها ما هو مشترك بين البشر أي ما هو جوهري فيهم لا بد لنا قبل ذلك من المرور بمرحلة النظر النسبي: لن تستطيع أن تعرف ما هو مطلق حتى توسع نظرك إلى الظواهر و ترى تجلياتها المختلفة فلكي تعرف ما هو مشترك بين اللغات عليك أولا أن تخرج من نطاق لغتك الخاصة إلى اللغات الأخرى لتعرف بعدها ما هو الأمر الخاص بلغتك و بالتالي يمكن أن يتغير مع لغات أخرى و بالتالي هو نسبي و ليس مطلقا و ما هو المشترك بين اللغات كلها و هذا يعني أننا هنا وصلنا حقا إلى ما هو مشترك بين البشر. أما إذا عددت لغتك اللغة الوحيدة الموجودة أو اللغة الوحيدة المشروعة فأنت بصورة حتمية ستعد لغتك، هذه الحالة الخاصة، هي الوضع الكامل المطلق الوحيد، و إذا حاولت أن تدمر اللغات الأخرى منطلقا من هذا الاعتقاد أو هذا الادعاء فستكون النتيجة كارثة على الآخرين ثم عليك ثانيا. إذن القفز إلى ادعاء الوحدة و الإطلاقية دون المرور بمرحلة تفحص الأجزاء، المرحلة النسبية، لن يقود إلى الوحدة البشرية. إنه يقود إلى التسلط الأحادي العنصري و حسب.

لا بد لك أن تضع مؤقتا الثقافة المدروسة (في حالتنا: الغربية) بين قوسين- إذا جاز التعبير ثم تقوم بالنظر المتكامل إلى البنى الأخرى. ما جرى مع الحداثية العربية كان أمرا مختلفا فقد تبنت الثقافة الغربية بكل ما فيها و حكمت على الثقافة العربية حكما غيابيا بلا تبصر بأنها فاقدة للمشروعية و أنها

حتمية الزوال (و الفكرة الحتمية تظهر موضوعية زائفة و تخفي تفضيلا مسبقا انحيازا لا أساس واقعيا و لا عمليا له).

قد يوجد منظرون سياسيون جيدون عند الحداثيين العرب وقد يوجد عندهم حتى مفكرون، لكن لا يوجد فيهم فيلسوف واحد. لا يكون فيلسوفا حقيقيا من لا سيتطيع أن يضع الظواهر بين قوسين و لايرفض الخضوع لاستبداد الواقع الظاهر.

منذ مطلع القرن العشرين وحداثيونا بمدارسهم المختلفة لا عمل لهم إلا النظر إلى الواقع الغربي نظرة العاشق والعاشق لا يكون فيلسوفا أبدا .

هذا المقال ليس سلسا كثيرا وفيه صعوبة لم أفلح حتى بعد إعادة صياغة الترجمة مرتين أن أزيلها ولكنه ،ولا أشك في ذلك، جرعة ثقافية مركزة نافعة :إنه يبرهن أن "ما كان في التاريخ البشري لم يكن أبدع ما في الإمكان" وأن الذي "بقي" لم يكن بالضرورة"الأصلح" بل هو في أحسن الحالات مجرد "إمكانية" من إمكانيات عديدة كان يمكن للتاريخ البشري أن يسير عليها.

الرياضيات والغزو الثقافي

الان.ج.بيشوب

الرياضيات كانت لوحدها ، من بين جميع المواد التي فرضت على تلاميذ الدول المستعمرة (بفتح الميم) ، آخذة وضع المادة الدراسية المحايدة ثقافيا غير المشحونة بشحنة الثقافة التي أنتجتها. و على حين ثارت جدالات كثيرة حول مواضيع مثل: ما هي اللغة الأجنبية التي يجب أن ندرجها في المنهاج التعليمي؟ أي تاريخ نعلمه و أي دين؟ هل تعتبر الثقافة الفرنسية مثلا موضوعا دراسيا مناسبا لطلاب يعيشون على بعد آلاف الكيلومترات من فرنسا؟ فإننا لم نشهد جدالا مماثلا حول تعليم الرياضيات فقد عدت هذه المادة التعليمية مادة كونية الطابع محايدة بين ثقافات العالم خلافا لمواد أخرى متورطة في الصراعات الثقافية التي تميز الجو المضطرب للعلاقة بين الامبريالية و التعليم.

هذا المقال يتحدى هذه الأسطورة و يعطي ما أصبح الكثير من الباحثين يدعونه "الرياضيات الغربية" حقها بلا زيادة و لا نقصان: إنها سلاح قوي لفرض الثقافة الغربية على الشعوب الأخرى.

الاعتقاد السائد ، و حتى خمسة عشر عاما من كتابة هذا المقال (نشر المقال في مطلع عام ١٩٩٠م) كان أن الرياضيات لا علاقة لها بالثقافة فقد كانوا

يحاجون أن حقائق من نوع حقيقة أن جداء اثنين في اثنين هو أربعة و جداء عدد سالب في عدد سالب هو عدد موجب و أن مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين هي حقائق صحيحة في أي مكان من أماكن الكرة الأرضية.

فهل ينتج من هذا أن الرياضيات متحررة من تأثير أي ثقافة محددة؟

الحقائق الرياضية التي ذكرناها هي بلا شك كونية الطابع و تصلح لكل مكان و لكن السبب في ذلك هو تجريديتها المقصودة و طبيعتها التعميمية. لا يهم أين تكون. حين ترسم مثلثا مستويا و تقيس زواياه بالمنقلة و تجمعها فسيكون المجموع مائة و ثمانين درجة تقريبا (و التقريبية هنا ناتجة عن عدم الكمال في الرسم و القياس و لو كنت قادرا على رسم المثلث المثالي فسيكون مجموع الزوايا مائة و ثمانين درجة بالضبط) هذه الحقائق مستقلة عن أي سياق و كونية الطابع لأنها تجريدات للواقع الحقيقي.

و لكن من أين جاءت "الدرجات"؟ و لماذا كان المجموع ١٨٠درجة و لم يكن ٢٠٠ أو ١٠٠؟

السبب الجوهري هو التالي: "إن بعض الناس قرروا أن يكون الأمر هكذا".

إن الأفكار الرياضية هي، مثل غيرها من الأفكار، إنشاءات بشرية و لها تاريخ ثقافي. و في أدبيات الأنثربولوجيا يمكن لكل من يهمه الموضوع أن يرى أن الرياضيات التي تتعلمها الغالبية الآن ليست هي الرياضيات الوحيدة الموجودة.نحن لا ننتبه غالبا إلى حقيقة وجود كثير من أنظمة العد في العالم: ففي بابوا غينيا الجديدة Papua New Guineaسجّل لين Leanنحوا من ستمائة نظام عد (و في تلك المنطقة ثمة سبعمائة و خمسون لغة) هذه الأنظمة تحتوي أرقاما بنظام مراتب مختلف و ليست كلها مبنية على أساس القاعدة العشرية.(١)

مع العد بالأصابع ثمة من يستعمل الجسم للعد حيث يشير العادّ إلى جزء من الجسم و يستعمل اسم ذلك الجزء كعدد و قد تستعمل العقد المعمولة في خيط و قد تحفر الأعداد في ألواح خشبية و هناك من يستعمل الخرز و ثمة أنظمة مكتوبة أخرى من العلامات (٢)و غنى هذه الأشكال يدهش أي شخص يتخيل أن نظامه للعد و تسجيل الأعداد هو النظام الوحيد.

و الفروق المثيرة للاهتمام لا نجدها في الأرقام فقط فإن مفهوم الفراغ الذي يشكل قاعدة للهندسة الإقليدية هو أحد المفاهيم الممكنة لا أكثر. مفاهيم الهندسة الإقليدية تميزها النزعة الذرية و هي تدرس مواضيع مثل النقاط و الخطوط و السطوح و المجسمات الفراغية. و ثمة بالمقابل مفاهيم أخرى مثل مفاهيم شعب النافاجو Navajosو فيها لا يكون الفراغ تقسيما فرعيا و لا هو من طبيعة ملموسة و كل الأشياء متحركة (٣). و من المحتمل أننا صرنا على إدراك أفضل لنظم من التصنيفات مختلفة عن الأنظمة الهرمية الغربية. إن لانسي Lancyتعرّف، و في بابوا غينيا الجديدة مرة أخرى على ما أسماه "تصنيف الحافة" edge-classification التي هي خطية أكثر منها هرمية (٤). إن لغات المجموعة الهندوأوروبية و منطقها طوّرت تطبّقات من المصطلحات المجرّدة ضمن مصفوفة التصنيف الهرمي و لكن هذا لم يحصل في كل المجموعات اللغوية مما أنتج أنواعا مختلفة من المنطق و طرقا أخرى في ربط الظواهر.

هذه الحقائق و أمثالها تتحدى المعتقدات السائدة عن الرياضيات و الافتراضات التي تهيمن منذ أمد بعيد فالتعرّف على ترميز بديل لأنظمة عد و هندسات و علوم منطق بديلة يجبرنا على طرح السؤال: هل توجد أنظمة رياضية بديلة؟

و قد يحاجج البعض بأن الحقائق التي ذكرناها و أمثالها تدل على وجود ما يدعونه "رياضيات إثنيّة"(٥) و هي رياضيات محلية تشكل منظومات خاصة من

المفاهيم لا يمكنها الطموح إلى مستوى العمومية و التنظيم الدقيق الذي تمتلكه رياضيات "الاتجاه الرئيسي".

نحن نستطيع الآن، بوضوح، أن نقرر أطروحة تقول إن كل الثقافات انتجت أفكارا رياضية كما أن كل الثقافات أنتجت لغات و دين و تقاليد و أنظمة قرابة.

إن الرياضيات بدأت تفهم الآن على أنها ظاهرة محايثة للثقافات(٦)، من هنا يتوجب علينا أن نكون في توصيفاتنا أكثر حذرا.

لا يمكن لنا الآن أن نتكلم عن "الرياضيات" دون أن نكون أكثر تحديدا، أي ما لم نشر إلى الأرومة العامة مثل اللغة و الدين، ..إلخ.إن الشكل الخاص من الرياضيات الذي أصبح عالميا أو الذي هو مادة دراسية عالمية الطابع في نظر معظمنا هو ناتج التاريخ الثقافي للقرون الثلاثة الأخيرة.

هذا الشكل كان يتطور كجزء من الثقافة الأوروبية الغربية (إن جازت هذه التسمية) لهذا كان هذا المقال يتحدث عن "رياضيات غربية"، على أن هذا الاصطلاح هو أيضا غير دقيق لأن كثيرا من الثقافات ساهمت في هذا الفرع من المعرفة و الكثير من الرياضيين لن يعجبهم أن يعدّوا منتمين إلى الثقافة الغربية مطوّرين أحد أجزائها. و تاريخ الرياضيات الغربية نفسه تعاد كتابته في الوقت الحاضر مع ظهور الكثير من الوثائق المتعلقة بالموضوع، على أنني أرى من الأفضل تسمية هذه الرياضيات بالرياضيات الغربية لأنها هي التي استخدمتها الثقافة الغربية في إنجاز أهداف الامبريالية (٧).

و يبدو أنه كان ثمة ثلاثة وسطاء أساسيّين في عملية الغزو الثقافي للبلدان المستعمرة باستعمال الرياضيات الغربية: التجارة و الإدارة و التعليم (٨).

عبر التجارة فرضت الأفكار الغربية عن الطول و الحجم و الوزن و النقود في ساحة تتعامل بالقياسات و الوحدات و الأرقام و العملة المتداولة و بعض المفاهيم الهندسية.

و تبقى الحقيقة أن الأدبيات المتعلقة بهذا الموضوع لم تذكر إلا قليلا من المعرفة بأنظمة القياس عند الشعوب الأصلية أو حتى عن وحدات العملة (هذا إن كان هذا القليل موجودا أصلا)

إن الباحثين لم يبدؤوا في توثيق المعلومات الخاصة بهذه الساحة إلا مؤخرا و إنه لمن الواضح أن تلك الأنظمة كانت (و لم تزل) موجودة فعلا (٩) و لما كانت الوحدات المستعملة في التجارة غربية فإن الوحدات المحلية التي نجت إما هي تغربن أكثر فأكثر و إما هي في طريقها إلى الاندثار.

ببساطة لم تكن، في بعض الحالات، ثمة وحدات محلية مناسبة لقياس الخصائص المطلوبة عند التجار الغربيين و كما قال أحد السكان المحليين في بابوا غينيا الجديدة للباحث جون Jone(و نشرها في دراسة حديثة): "يمكن أن يقال إن حديقتين معينتين متساويتان في المساحة و إن كان هذا قابلا دوما للأخذ و الرد و لكن ما من وسيلة للمقارنة بين حجم الصخور و حجم الماء" (١٠)

الطريقة الثانية التي يمكن، وفقا لها، أن تكون الرياضيات الغربية قد هيمنت على الثقافات الأخرى هي ميكانيزمات الإدارة و الحكومة و بصورة خاصة الأرقام و الحسابات الضرورية لحفظ آثار عدد كبير من الناس و الأغراض و في أغلب الحالات قاد هذا إلى حتمية استعمال العمليات الرقمية الغربية.

ووفقا لنتائج أحد الأبحاث فإن الغالبية العظمى من أنظمة العد في العالم كانت ذات طبيعة محدودة و على أسس رقمية متنوعة و بالتأكيد ثمة ما يدل على أنه وجدت بعض الأنظمة القابلة للتعامل مع أعداد ضخمة بطرق معقدة إن كانت حاجات المجتمع تقتضي هذا (مثلا عند شعبي الإغبو Igboو الإنكا Inca) (١١)و لكن برغم وجود هذه الأنظمة و أخرى مثلها فما من دليل يذكر على أنها كانت معروفة و لو مجرد معرفة عند الإداريين الاستعماريين ناهيك عن أن يكونوا استعملوها أو شجعوها. و لعل الاستثناء الوحيد كان استعمال

العدادات اليدوية التي كانت في الصين و استعمال العدادات الآلية في بعض المستعمرات التي اقتنع فيها إداريو الاستعمار أن الأنظمة المحلية متقنة بصورة كافية لاستعمالها في الأغراض الإدارية (١٢).

و الناحية الأخرى التي فرضت في رأينا عبر الإدارة كانت لغة التصنيف الهرمي، تصنيف الناس و وظائفهم و المثال الذي سنذكره قد لا يبدو مهما على أن من ألف الهاجس الغربي بالتسمية و التصنيف يصعب عليه أن يتخيل وجود طرق أخرى في استعمال اللغة و مفهمتها. إن بحث لانسي و فيلب Philp جعلنا مدركين لهذا. و كما يذكر لانسي مثلا "الأهل في بريطانيا يعلمون أبناءهم أن أهم وظيفة للغة هي المرجعية Reference إنهم يعدون أولادهم لمجتمع يعطي الأفضلية لمعرفة الأسماء و أصناف الأشياء أما قوم الكالولي Kaloli من المرتفعات الجنوبية لبابوا غينيا الجديدة فهم ينفقون وقتا لتعليم أولادهم اللغة يزيد عما ينفق البريطانيون لهذا و لكنهم يهدفون إلى شيء مختلف جدا فالولد عندهم يتعلم أن أهم وظائف اللغة هي الوظيفة التعبيرية و بصفة خاصة تظهر المهارة اللغوية حين تستعمل اللغة في ضبط سلوك الآخرين و التأثير فيه".

و أي استعمال مفروض بالقوة لبنى لغوية أخرى سيؤدي غالبا إلى صعوبات و بلبلة (١٣) و أي فعالية استعمارية أوروبية غربية كانت تتعلق بنظام و بنية و دور الطاقم الوظيفي لا بد أنها بصورة حتمية و بصورة غير واعية أيضا فرضت نمطا أوروبيا غربيا من التصنيف اللغوي و المنطقي.

الوسيط الثالث المهم للغزو الثقافي كان التعليم، و التعليم لعب دورا حاسما في توطيد المفاهيم الرياضية الغربية و بالتالي الثقافة الغربية. و في معظم المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم)مارس التعليم التأثير عبر مستويين عاكسا ما هو موجود في البلد الأوروبي المعني.

المستوى الأول و هو الذي يخص التعليم الابتدائي تطور بصعوبة في العهد الاستعماري المبكر. في الهند مثلا كان هناك مبدأ "الفلترة إلى أسفل

"Filtering Down" فقد زعموا (الإنكليز.م) أن الضروري من التعليم هو فقط تعليم نخبة صغيرة جدا و عبر هذه النخبة "تتفلتر"المعرفة بطريقة ما إلى أسفل، إلى الجماهير. أما في السنوات الأخيرة من الاستعمار و في بعض مدارس البعثات حين أصبحت المدارس الابتدائية تحمل أكثر على محمل الجد هيمن طبعا المضمون الأوروبي، لقد نظر إلى تعليم أبناء الشعوب الأصلية فقط كوسيلة لتمكينهم من العمل في التجارة و الإدارة المهيمن عليهما أوروبيا، و كان علم الحساب هو المهم بتطبيقاته (١٤).

بالنسبة لمقالنا يهمنا أكثر التعليم الذي نالته الأقلية الضئيلة جدا التي حازت على فرصة الدراسة الثانوية في الهند و أفريقيا أنشئت المدارس و الكليّات التي عكست في مناهجها التعليمية نظائرها في "الوطن"(١٥) (أي في المتروبول الاستعماري.م) و الفرق بين معاهد الفرنسيين و معاهد الإنجليز كان ببساطة يعكس الفرق بين فلسفتي التعليم في فرنسا و بريطانيا.

مناهج الرياضيات في بعض المدارس كانت مضحكة و تافهة. إم ماري Mmari يستشهد ببعض المسائل النموذجية في الكتب المدرسية في تنزانيا المستعمرة (و التي أوصي بها من قبل مسؤولي التعليم الاستعماريين الإنجليز(١٦)): إذا سجل لاعب الكريكيت r runs عندما يكون هناك x innings في n مرة not out فإن معدّله Everage يكون Runs r/x-n أوجد معدله إذا كان سجل ٢٤٠ runs عندما كان هناك ١٥ innings و ٣ مرات not out (هذه كلها مصطلحات من هذه اللعبة لا تهمنا و لا تهم القارئ كما كانت لا تهم الطالب التنزاني المسكين.م)

مسألة ثانية: حوّل ٢٠٧.٠٤٨ Fathing، ٨٩.٧٦١ نصف Bence، ٥.٧٠٨ Shillings إلى جنيهات استرلينية (أنواع من العملة الإنجليزية.م)

مسألة ثالثة: طول الشريط المتحرك في محطة مترو "هول بون" ١٥٦ قدما و هو يصل إلى أسفل في ٦٥ ثانية أوجد السرعة بالميل في الساعة.

و أسوأ ما في الأمر أن منهاج الرياضيات كان مجردا لا علاقة له بالبلد المعني انتقائيا و نخبويا (و لقد كان كذلك في أوروبا أيضا) و كانت تسيره أنظمة من نوع "شهادة كامبردج عبر البحار" Cambridge Oversees Certificate و كانت مشحونة ثقافيا إلى أبعد درجة(١٧)، لقد كان هذا جزءا من استراتيجية للتثاقف مقصودة عالمية الطابع تجهد لإدخال "أفضل ما في الغرب" و مقتنعة بفوقيتها على أية ثقافة محلية أو أنظمة رياضيات وطنية.

و لما كان هذا هو بصورة أساسية إعدادا للتعليم الجامعي، فقد كان طموح الطلاب هو الدراسة في الجامعات الغربية. و كانوا يدرسون بعيدا عن ثقافتهم و مجتمعهم. مثلا في استشهاد نقله واطسن Watson عن ويلكنسون Wilknson ينقد فيه النظام التعليمي في "المالايا" مطلع هذا القرن قائلا "ليس من الحكمة أن نجعل الناس مغرمين بالشكوى للحاكم و أن نخلق عندهم كراهية العمل اليدوي و التقني و أن نصنع طبقة من طلاب الفروع الأدبية متذمرين عديمي النفع لمجتمعهم و يشكلون مصدر مشاكل للإمبراطورية"(١٨)

و الرياضيات و العلوم هما من المواد الدراسية التي يمكن لها حقيقة أن ترتبط بالثقافة والبيئة المحلية و أن تخدم حاجات المجتمع المحلي و لكنهما ببساطة لم ينظر إليهما من هذا المنظور على الرغم من أن نوايا المدرسين كانت طيبة في كثير من الحالات فقد نظر إليهما حصرا على أنهما عمودان من أعمدة الثقافة الغربية يشكلان جزءا ضروريا من تعليم الشخص المثقف في القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين(١٩).

و يغدو من الواضح أنه من خلال الوسطاء الثلاثة التجارة و الإدارة و التعليم فرضت أبنية و رموز الرياضيات الغربية على الثقافات المحلية وفق تقدير لأهميتها يماثل تقديرهم لأهمية البنى و الترميزات اللسانية بالإنكليزية و

الفرنسية و الهولندية أو أية لغة أوروبية كانت هي لغة السلطة الاستعمارية الحاكمة في البلد.

و على كل حال و أيضا بالتماثل مع اللغة كان الترميز الخاص المستعمل هنا هو بطريقة ما الناحية الأقل أهمية في الرياضيات و أهم منها بكثير من منظور الناحية الثقافية كانت القيم التي حملتها الترميزات معها على أن الأفكار الشائعة كانت ترى أن الرياضيات محايدة قيميا.

و كيف يمكن أن تكون حاملة للقيم إذا كانت كونية الطابع لا علاقة لها بالثقافة؟

معرفتنا الآن بهذا المجال أصبحت أفضل و لو حلّلنا أدبيات الدراسات التاريخية و الأنثربولوجية و دراسات العلاقات بين الثقافات المختلفة لوجدنا الاستنتاج التالي: ثمة أربع ضفائر من القيم مرتبطة بالرياضيات الأوروبية الغربية و لا بد أنها كان لها تأثير هائل على الثقافات المحلية:

أولا: ثمة مجال العقلانية الذي يتوضع في قلب الرياضيات الغربية بالذات، و لو شاء المرء أن يختار قيمة واحدة كفلت للرياضيات القوّة و النفوذ ضمن الثقافة الغربية فستكون هذه القيمة هي العقلانية. و كما يقول كلاين Kline :"الرياضيات في جانبها الأوسع هي روح، روح العقلانية، و هذه الروح هي التي تتحدى و تحث و تعزز و تقود عقول البشر إلى أن تمارس ذواتها حتى الامتلاء"(٢٠)و بتركزها على المحاكمة الاستنتاجية و على المنطق تحتقر المحاكمة المجردة و ممارسات الخطأ و الحكمة التقليدية و السحر. و تأملوا في ما ذكره غاي Gay و كول Cole في ليبيريا:

"ثمة طالب من كلية كبل Kpelle College تقبل جميع القضايا التالية:

١- إن الكتاب المقدس صحيح حرفيا و بالتالي فجميع الأشياء الحية خلقت في ستة الأيام الموصوفة في سفر التكوين.

٢- الكتاب المقدس هو كتاب مثل غيره من الكتب مكتوب بأيدي أناس بدائيين إلى حد ما في زمن طويل و يحتوي تناقضات و أخطاء.

٣- كل الأشياء الحية ارتقت بالتدريج خلال ملايين السنين من المادة الأولية.

٤- ثمة شجرة "روح" في القرية المجاورة كانت قد قطعت عادت و نمت حتى بلغت حجمها الكامل مرة أخرى في يوم واحد.

لقد تعلم هذه القضايا من القس الأصولي و من الفصل الدراسي عن الكتاب المقدّس و من الفصل الدراسي في علم الحيوان و من الثقافة الإحيائية القائمة. تقبل جميع هذه القضايا لأنها فرضت من سلطات كان مقتنعا أنه يجب أن يحترمها"(٢١).

من الممكن أن يفهم المرء عدم ارتياح غاي و كول لهذا الكشف و لكن من الممكن أن نفهم أيضا كم كان مثيرا للبلبلة عند الطالب أن يتعلم أن أي شيء "غير عقلاني" بالمعنى الغربي للكلمة ليس جديرا بالثقة.

ثانيا: إن المجموعة المتكاملة من القيم المرتبطة بالرياضيات الغربية يمكن تعريفها بأنها تشييئية أو أنها طريقة لإدراك العالم بصفته مؤلفا من أشياء منفصلة قابلة للإزالة و مجردة من سياقها، كما يمكن القول.

إزالة السياق بهدف التعميم هي من جوهر الرياضيات و العلوم الغربية و لكن إذا كانت ثقافتك تشجعك على الاعتقاد بدلا من ذلك أن كل شيء يوجد في علاقة مع كل شيء فعندها ستجد أن عزل الشيء عن سياقه لا معنى له. و في الحضارة الإغريقية المبكرة ثار جدل حاد حول الجوهر الأساسي للوجود: أهو "الموضوع" أم "الصيرورة" و في القرن السادس قبل الميلاد كان هيرقليط يرى أن السمة الأساسية للأشياء أنها في تغير و حركة مستمرين أما ديمقريط و الفيثاغوريون ففضلوا رؤية العالم على شكل "ذرات" و هذه النظرة هي التي سادت و تطورت في الرياضيات و العلوم الغربية(٢٢). هورتون Hortonيرى التشييئية من منظور آخر فهو يقارن هذه النظرة مع ما يراه استعمالا أفريقيا

مفضلا للتعابير الشخصية الشارحة و يحاجج بأن هذا قد طوّر عند الأفريقي التقليدي المفهوم القائل أن "العالم" الاجتماعي و الشخصي قابل للمعرفة على حين أن عالم "الأشياء" و العالم غير الشخصي هما جوهريا غير قابلين للمعرفة.
الميل المضاد ينسب للغربي و محاججة هورتون تمضي على الشكل التالي:
"في المجتمع الصناعي المعقد المتغير بسرعة تغيب عن المشهد الإنساني الجريانية و النظام و البساطة و القابلية للتنبؤ و هذه الخصائص موجودة فقط في عالم الأشياء غير الحية وهذا ما يجعل الناس يحسون بالغربة مع بعضهم أكثر مما يحسون بها مع الأشياء و هذا كما افترض هو السبب الذي يجعل العقل يأخذ تشبيهاته الإيضاحية من العالم غير الحي.
في مجتمعات أفريقيا التقليدية نجد الوضع معكوسا. إن عالم المباشر هو المكان النموذجي للنظام و قابلية التنبّؤ. أما في عالم الأشياء غير الحية (و يعني هذا المصطلح ما هو طبيعي أكثر مما يعني ما هو صنع الإنسان) فتكون هذه الخاصية أقل وضوحا بكثير، و أن يكون المرء يحس بالألفة مع الأشياء أكثر مما يحس بها مع البشر هو هنا شيء لا يمكن تصورّه و حين يبحث العقل هنا عن تشبيهات إيضاحية فإنه يميل بصورة طبيعية إلى أن يجدها عند البشر و علاقاتهم مع بعضهم" (٢٣)
من هنا نستطيع أن نرى أنه مع كل من العقلانية و التشييئية كقيم جوهرية تقدم الرياضيات الغربية رؤية للعالم أيديولوجية تشييئية منزوعة الإنسانية ستظهر بالضرورة عبر تعليم الرياضيات للمجتمعات التقليدية المستعمرة.
و المجموعة الثالثة من القيم تخص جانب التحكم و السلطة في الرياضيات الغربية.
إن الأفكار الرياضية تستعمل إما كتقنيات و مفاهيم قابلة للتطبيق و هذا هو استعمالها المباشر و إما هي تستعمل بصورة غير مباشرة من خلال العلوم و التكنولوجيا كطرق للتحكم بالبيئة الاجتماعية و الطبيعة و كما يقول شاف

Schaaf عن تاريخ الرياضيات: "لقد كانت السمة النوعية للقرنين التاسع عشر و العشرين هي السيادة المتزايدة للإنسان على بيئته الطبيعية" (٢٤) و هكذا فباستعمال الأرقام و القياسات في التجارة و الصناعة و الإدارة و المبادلات تأكدت قيم التحكم و السلطة في الرياضيات. لقد كانت و لم تزل معرفة مفيدة بوضوح هائل، معرفة ذات طاقة هائلة تغوي غالبية الناس المحتكين بها.

و على كل حال فإن مجموعة متكاملة من القيم تهتم بالتقدم و التغير نمت و تطوّرت أيضا لكسب مزيد من السيطرة على بيئة الإنسان. إن إدراك قيم السيطرة بالارتباط بالتحليل العقلاني للمشاكل يغذي قيمة التقدم العقلاني المكمّلة و من هنا نهتم بالسؤال و الشك و البحث عن بديل.

و هورتون ثانية يشير إلى هذه القيمة حين يقارن الأفكار العلمية الغربية بالقيم الأفريقية التقليدية:

"في الثقافات التقليدية لا يوجد إدراك متطوّر لبدائل الجسم القائم من التصوّرات النظرية على حين أنه في الثقافات المتوجهة علميا يكون هذا الإدراك متطوّرا إلى أعلى درجة" (٢٥) و يمكن أن يكون هذا الاستنتاج صحيحا و يمكن أن لا يكون على أنه ما من شك في تأثير التعليم النخبوي المثير للبلبلة ذلك التعليم المبشر "بالتحكم" و "التقدم" في المجتمعات التقليدية و لا نتصور أن هذه القيم هي التي كانت مطلوبة عند السكان الأصليين في الأقطار المعنية.

و بالتأكيد، و حتى لو كان التقدم منشودا عند السكان الأصليين و هو أمر ليس بديهيا بالضرورة فإن ما كان معروضا هو نسخة من التقدم متمحورة حول الإنتاج و الصناعة و الغربنة، و هو ما يعزز فقط الهوّة بين الامبرياليين الأوروبيين الغربيين العدوانيين الديناميكيين المتقدمين و "الناس المستعمرين"، الذين لم يتركوا ديانتهم، الساكنين التقليديين، و التقدم الذي شجعته الرياضيات في التكنولوجيا و العلوم كان بوضوح واحدا من الأسباب التي جعلت القوى

الاستعمارية تتقدم إلى هذا القدر و هذا ما جعل من الرياضيات أداة مهمة في "شنطة العدّة" الثقافية للامبرياليين.

إذا ترتقي هذه القيم إلى مستوى تشكل فيه قوة ثقافية تكنو- رياضية هي ما قدّمته بوجه عام القوى الإمبريالية. الرياضيات بعقلانيتها الواضحة و منطقها البارد و دقتها و حقائقها المعتبرة "موضوعية" و التي تبدو بعيدة عن التأثيرات الثقافية و القيمية و عدم وجود الضعف البشري فيها و قدرتها على التنبؤ و التحكم و حثها على التحدي و التساؤل و اندفاعها في طريق معرفة أكثر موثوقية كانت السلاح الأقوى حين ارتبطت بالتكنولوجيا و التطور الصناعي و التجاري عبر تطبيقاتها العلمية و حين ارتبطت أكثر بالمنتجات التجارية الملموسة. لقد بلغت وضعا ينظر إليها فيه أنها فوق الجدال.

و منذ تلك الأزمنة الاستعمارية حتى الآن نمت سلطة هذه الثقافة التكنو- رياضية بسرعة إلى درجة أن الرياضيات الغربية صارت تدرس الآن في كل بلدان العالم.

و هي تدرّس، مرة أخرى، بالترافق مع المصادرات حولها التي تقول إنها عالمية الطابع و محايدة ثقافيا. و منذ الاستعمار حتى الاستعمار الجديد ما زال يتوجب علينا فهم الامبريالية الثقافية للرياضيات الغربية، و ثمة سعي متزايد لفهم أكبر لتأثيرها و لكن علينا أن نعجب لخروج هذا التأثير الآن عن التحكم.

- كما أن إدراك الطبيعة الثقافية للرياضيات الغربية و تأثيرها ينتشر و ينمو فكذلك تمكن رؤية مستويات مختلفة من ردود الأفعال. في المستوى الأوّل ثمة اهتمام متزايد بالرياضيات الإثنية عبر دراسة الأدب و البحث الإنثربولوجي في الأوضاع الحياتية الواقعية. و بينما نتعرف الآن على حقيقة أن كثيرا من الأفكار المهمة لم تكن تبدو كذلك عند الأجيال السابقة من الأنثربولوجيين فإن ثمة قدرا كبيرا من المعلومات لم يزل يتوجب استخلاصه من الأدبيات الموجودة.

و هذا النوع من تحليل الأدبيات مدعوم بالطبع بالإنشاءات النظرية التي تساعدنا على رؤية مفهومية لما يمكن أن تكون عليه الرياضيات كظاهرة متضافرة مع الثقافة. لقد تكرر القول أن الرياضيات ناتج ثقافي- تقنية رمزية تطوّرت عبر ممارسة نشاطات بيئية متنوعة(٢٦) و يمكن أن نشخص ستا من الفعاليات الكونية أرى أنه ما من مجموعة ثقافية معروفة لم تقم بها بطريقة ما(٢٧) و هي:

- العد: استعمال طريقة منظمة لمقارنة و تنظيم الأشياء المنفصلة، يمكن لهذه الطريقة أن تكون عدّا باستعمال الجسد أو الأصابع أو باستعمال أشياء أو خيوط للتسجيل أو أسماء خاصة للأرقام. و العد يمكن أيضا أن يجري عن طريق الأرقام أو عن طريق خصائص سحرية أو تنبؤية مرتبطة ببعض هذه الأرقام.

- الموضعة (تحديد الموضع.م) اكتشاف البيئة المكانية المحيطة و ترميز و مفهمة تلك البيئة بالنماذج و الخرائط و الرسوم و أدوات أخرى، و هذا هو مجال الهندسة حيث التوجه و الملاحة و الفلك و الجغرافية تلعب دورا قويا.

- القياس:تحديد كمية خصائص مثل الطول و الوزن بغرض مقارنة و ترتيب الأشياء. و القياس عادة يستعمل في الأشياء التي لا تعد مثل الماء و الرز و لكن النقود هي أيضا وحدة لقياس القيمة الاقتصادية.

- التصميم: صنع شكل أو تمثيل لشيء أو لأي جزء من البيئة المكانية، و يمكن أن يتضمن ذلك صناعة قالب للشيء قابل للنسخ أو رسمه بطريقة متعارف عليها.

و الشيء يمكن أن يصمم لاستعمالات روحية أو تقنية. و "الشكل" هو مفهوم هندسي أساسي.

- اللعب: التخطيط و الانخراط في ألعاب و تسليات بقواعد محدّدة يجب على اللاعبين أن يطيعوها و الألعاب "تنمذج" الجانب المهم في الواقع الاجتماعي و تحتوي غالبا على محاكمة مستندة إلى مسلمات.

- الشرح: إيجاد طرق لتمثيل العلاقة بين الأشياء و بصورة خاصة استكشاف "نماذج" للعدد و الموضعة و القياس و التصميم مما يخلق "عالما داخليا" للعلاقة الرياضية التي تنمذج و بالتالي تشرح العالم الخارجي الحقيقي(٢٨).

لدينا الآن أدلة موثقة من ثقافات مختلفة كثيرة تؤكد وجود كل هذه الفعاليات، مما يمكننا من إجراء أبحاث أكثر تفصيلا. إن الرياضيات الإثنية هي على أية حال لم تصبح مصطلحا محددا بعد بشكل جيد(٢٩)، و في الحقيقة إذا نظرنا إلى الأفكار و المعطيات التي هي لدينا فقد يكون من الأفضل أن لا نستعمل ذلك المصطلح بل نبقى أكثر دقة فنذكر أي رياضيات تلك التي نتكلم عنها و أكثر من ذلك فإن البحث يجب أن يتمحور أيضا على الجانب القيمي، و حين ننظر إلى مشكلات و قضايا الصراع الثقافي في ميدان التعليم من السهل أن نبقى في مستوى الترميزات و اللغة على حين أن البحث في الفروق بين القيم الثقافية التي قد تكون موجودة هو من المنظور التعليمي أكثر أهمية بكثير و هي تحتاج إلى اهتمام أكثر في الأبحاث المستقبلة.

و في المستوى الثاني ثمة ردة فعل في كثير من البلدان النامية و المستعمرات السابقة تستهدف خلق وعي بالثقافة الخاصة. إن إعادة الولادة الثقافية أو عودة اليقظة هي هدف معترف به في العملية التعليمية في الكثير من البلدان.

الباحث في التعليم الرياضي في موزمبيق غيردز Gerdes قام بعمل كبير في هذا المجال، إنه لا يريد فقط أن يعرض الجوانب الرياضية المهمة في المجتمع الموزمبيقي بل يريد أيضا بث الدّفء في جسم الرياضيات المتجمد الذي اكتشفه، مثلا بدراسته لطرق التصفيح المستعملة عند صيادي الأسماك لصناعة مصائد السمك يعرض أفكارا هندسية مهمة يمكن أن تستوعب في

منهاج الرياضيات لخلق ما يعده رياضيات موزمبيقية أصيلة يمكن تعليمها للصغار(٣٠).

أفكار المستوى الأول ستكون مفيدة و مشجعة للعمل في المستوى الثاني و هذا واضح، و هذا سبب آخر يجعلنا نقول أن البحث الرياضي الإثني في حاجة إلى مزيد من الراهنية الزمنية. و هذه الفعالية ليست محصورة في البلدان النامية فهي تخص شعب الأبورغين في أستراليا Aborigine و شعب النافاجو في أمريكا الشمالية و يخص جماعات أخرى و أقطارا أخرى فيها أقليات إثنية و ثقافية. في هذه البلدان اهتمام كبير باكتشاف و تطوير الرياضيات الأهلية أو الشعبية أو المحلية التي لم تزل في حالة كمون منذ قرون عديدة(٣١). هذه الأفكار يمكن أن تساعد في تشكيل منهج دراسي أكثر ارتباطا بالجماعة و له معنى ثقافي في المدارس المحلية. و من أكبر المفارقات في كل هذا الحقل أن ثقافات و مجتمعات عديدة ساهمت في تطور ما يدعى الرياضيات الغربية: المصريون القدماء، الصينيون، الهنود، العرب، الإغريق، و الأوروبيون الغربيون. و الآن حين تفرض الإمبريالية الغربية نسختها من الرياضيات على المجتمعات المستعمرة فإن من النادر الاعتراف بهذه المساهمة التي قدمتها هذه المجتمعات. و في إيران مطلع السبعينات مثلا ظهر بعض الإدراك عند المربين المحليين المختصين بالرياضيات للإسهام الجماعي الذي قدمته الإمبراطورية الإسلامية لتطور الرياضيات، و كان هؤلاء يكافحون لتعريف الجيل الجديد بهذا، أما في هذه الأيام و مع نمو الأصولية (استخدم الكاتب هذا المصطلح بصورة غير نقدية رغم وقوفه على أرضية نقدية و سنرى أن نواياه حتى مع هذا الخطأ سليمة.م) فثمة إدراك متزايد لكل من هذا الإسهام و للفلسفة الإسلامية الأساسية للتعليم التي سوف تحدد شكل مناهج العلوم والرياضيات في المدارس الأصولية(٣٢). إننا بدأنا نرى تمثل الرياضيات الغربية في الثقافات الأخرى بدلا

من الهيمنة عليها و فرضها و هذا تطور يجري على مستوى العالم و لا يمكنه إلا أن يشجع النمو الثقافي.

و المستوى الثالث من رد الفعل على الامبريالية الثقافية للرياضيات الغربية هو، بصورة مفارقة، إعادة تفحص كل تاريخ الرياضيات الغربية و ليس من المصادفة أن هذا التاريخ قد كتب على أيدي من هم على الغالب أمريكان أو أوروبيون غربيون و ذكور و بيض، و ثمة اهتمام بحقيقة أن أفريقيا السوداء مثلا بخس قدرها في المساهمة في الرياضيات. و في كتاب فان سيرتيما Van Sertima "السود في العلوم" ثمة هجوم مقصود على الانحياز في دراسات تطور الرياضيات(٣٣). و مساهمون كثر في هذا الكتاب أشاروا إلى المفاهيم الرياضية و التقنية و العلمية و الاختراعات التي تطورت في أفريقيا منذ قرون و التي لا تذكر إلا فيما ندر، و مساهمون آخرون قدموا حججا على أن مساهمة الإغريق في الرياضيات بولغ فيها ذلك أن هؤلاء ما فعلوا أكثر من تنظيم و هيكلة ما كان قد تطور على أيدي البابليين و المصريين القدماء من قبل. و ذكّروا بحقيقة أن إقليدس عمل في الإسكندرية و أنه أفريقي أكثر منه إغريقي و أن الأبحاث الأثرية تجوهلت أو أسيء عرضها(٣٤).

و جوزيف Goseph يشدد على الدور القوي الذي لعبته الامبراطورية الإسلامية في نشر مفاهيم الرياضيات في أجزاء واسعة من العالم و ليس فقط في أوروبا(٣٥).

و عمل نيدهام Needham يظهر بصورة ممتازة الإسهامات التي ظهرت في الصين و تطورت عبر الهند و عن طريق المسلمين الذين احتكوا بها(٣٦).

ما من سبب للادعاء أو الاعتقاد أن ما نعرفه على أنه رياضيات غربية كان نتاجا للثقافة الأوروبية الغربية وحدها.

و بنظري فإن القيم الثقافية قلّل من أهميتها في كثير من هذا التحليل التاريخي و حين يعترف بأهمية هذا البعد سيتوجب إعادة قدر كبير من التحليل.

إن الفصل بين الترميز و القيم الثقافية يصعب تحقيقه و لكننا نعرف أنه حتى اللغة الإنجليزية تحمل رسائل مختلفة باختلاف ضفتي المحيط الأطلسي و ذلك لاختلاف القيم الثقافية بينهما.

و الترميز الواحد للرياضيات يمكن أن يكون قد حمل أنواعا مختلفة من القيم باختلاف الثقافات في الماضي و قد تكون الهند خير مثال لهذا فالرياضيات الهندية مثلها مثل كثير من ثقافات المجتمعات الشرقية لديها قيم دينية و روحية قوية على حين أن الرياضيات الغربية كانت مرتبطة بشدة بالعلوم الغربية و بما يدعى "بالمعرفة الموضوعية" منزوعة الطابع البشري و بالتأويلات العقلانية و التجريبية للظواهر الطبيعية. و مع هذا فإن الرياضيات الغربية هي التي تدرّس في أغلب المدارس الهندية اليوم و القيم الغربية هي التي تتعزز بالتالي، و بالطبع فإن كثيرا من الترميزات (الأرقام..إلخ..) التي هي أسس لترميزاتنا و كثير من أفكار علم الحساب طوّرت على أيدي الهنود. مع ذلك فإن القيم مختلفة بصورة واضحة و بعض رجال التعليم الرياضي الهنود يحاولون الآن إجراء بعض التطوير لتصحيح التوازن(٣٧) و إن كنا نلاحظ المفارقة الواقعة التي هي أن الاهتمام بهذا النوع من التطوير التعليمي موجود عند الجالية الهندية المغتربة كتلك التي في بريطانيا أكثر مما هو موجود في الهند لأنهم في الهند يدركون بصفة أقل هذا الصراع بين المنظومتين التعليميتين. إن العلاقة بين القيم و الترميزات تعد على الأرجح بتطور لاحق في البحث.

لقد بدأت بوصف أسطورة الحياد الثقافي للرياضيات الغربية، و الأدلة التي تقدمها الأبحاث المعاصرة تساهم بصورة متزايدة في إزالة هذا الوهم الساذج. و مع ذلك فإن لهذه الأسطورة جذورا قوية من الافتراضات الضمنية التي تتعلق بالتعليم و النمو القومي و باستمرار الامبريالية الثقافية. و لا نبالغ إن قلنا إن غالبية العالم الحديث تقبلت الرياضيات الغربية و ما تتضمنه من قيم كجزء أساسي من التعليم. في هنغاريا عقد عام ١٩٨٨ المؤتمر العالمي السادس لتعليم

الرياضيات (و هو يعقد كل أربع سنين) و حضره نحو من ثلاثة آلاف عامل في حقل تعليم الرياضيات من كافة أنحاء العالم. و أولئك الذين لم يكونوا هناك طالعوا نسخا من تقارير و فعاليات المؤتمر.

هذه هي جاذبية الرياضيات الغربية و كاهنها التعليم الرياضي الغربي.

إن كثيرا من المجتمعات اعترفت اعترافا واضحا بالفائدة التي يجنيها الشعب من تبني الرياضيات و العلوم و التكنولوجيا الغربية.

و حين يريد المرء على كل حال أن ينظر نظرة شاملة للموضوع عليه أن يسأل: ألا يجب أن تكون هناك مقاومة أكبر لهذه الهيمنة الثقافية؟ بالتأكيد ثمة بعض الوعي الذي يمكن البناء عليه. و علاوة على ردود الفعل الأساسية التي ذكرناها سابقا انتشرت في السنوات الأخيرة و نوقشت بصورة أوسع نتائج الأبحاث التي أشرنا إليها في هذا المقال و في المؤتمر المذكور كان ثمة اعتراف متزايد بالحاجة إلى مثل هذا.

في مؤتمر هنغاريا كرس يوم بكامله لموضوع "الرياضيات و التعليم و المجتمع" و قدمت عدّة أوراق عنه و ثار النقاش الذي توبع بانتباه.

و في ذلك اليوم نوقشت المواضيع المركزية في القضية التي نناقشها الآن(٣٨).

إن المقاومة تنمو و المحاكمات النقدية تعزز التطورات النظرية و الأبحاث تتزايد و بصفة خاصة في المعاهد التعليمية التي تعترف بظاهرة الصراع الثقافي.إن السلاح السري ما عاد سريا.

مراجع

١- G.A.Lean,Counting Systems of Papua New Guinea(Papua New Guinea,١٩٩٨).

C.Zaslavsky,Africa Counts(Boston,١٩٧٣),M.P.Closs,Native American Mathematics(Austin,Texas,١٩٨٦)

٢- K.Menninger,Number Words and Number Symbols:a cultural history of numbers(Cambridge,Mass,١٩٦٩).

٣- R.Pinxten,I.van Dooren and F.Harvey,The Anthropology of Space(University of Pennsylvania Press,١٩٩٦)

٤- D.F.Lancy,Cross-cultural Studies in Cognition and Mathematics(New York.١٩٨٣),H.Philp,Mathematical Education in developing countries,inA.G.Howson(ed.),Developments in Mathematical Education(Cambridg.١٩٧٣)

٥ ـ انظر مثلا:

U.dAmmbrosio,Ethnomathematics and its place in the history and pedagogy of mathematics,For the Learning of P.Gerdes,How to recognise hidden وMathematics(١٩٨٥).
geometrical thinking,a contribution to the development of anthropological mathematics,For TTTthe Learning of Mathematics(١٩٨٦).

٦ ـ محايث للثقافةPan-culturalيعني أن كل الثقافات مشاركة في الرياضيات كفاعلية.

٧ - في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين يمكن للمرء أن يميز المساهمة المتزايدة للتأثيرات الأمريكية والأسترالية التي استقت على كل حال من التقليد الأوروبي الغربي.

٨ - التكنولوجيا ستكون المرشح المتقدم وتأثيرها واضح.انظر
مثلا: D.R.Headrick:The Tools of
Empire(Oxford,١٩٨١)ولكن ما هو أقل وضوحا بكثير هي علاقة الرياضيات بالتكنولوجيا وحيث أن العلوم والرياضيات قد تطورت في قوتها وسيطرتها فقد أثرت بلا شك في التكنولوجيا ولا سيما في الحقبة الإمبريالية.

٩ - انظر.Zaslavsky,op.cit.و menninger,op.cit.

١٠ - J.Jones,Cognitive Studies with Students in Papua New Guinea(Papua New Guinea,١٩٧٤).

١١. انظر.Ascher.op.cit.

١٢. عداد الخرز ما زال مستعملا بكثرة في آسيا ناجيا من الغزو الثقافي.

١٣. انظر P.W.Bridgman,'Quo
وVadis'.Dacdalus(No.٨٧,١٩٥٨). L.C.S.Dawe.'The
influence of a bilingual child's first language
competence on reasoning in mathematics' (أطروحة PhD
غير منشورة ،جامعة كامبردج،١٩٨٢)،وبحسب ملاحظة
أووني Awoniyi:"اللغة الأجنبيةهي أكثر من مجرد مجموعة كلمات أخرى تقابل الأفكار نفسها،إنها طريقة جديدة غريبة للنظر إلى الأشياء،وتجمعات غريبة من الأفكار" T.A.Awoniyi,'Yuruba language and the
schools system,a study in colonial language Policy in
Nigeria١٨٨٢-١٩٥٢"The International Journal of African
Historical Stodies(Vol.VIII.١٩٧٥).

١٤ـ في الأساس كان هناك بالطبع شعور بأن الحاجة قليلة إلى أي شيء يتجاوز القراءة لفهم" الكتاب المقدس" أو توجيهات العمل وفي الهند، بعد حقبة الاستشراق، كانت الإنجليزية مسيطرة في المدارس وتعلم هذه اللغة صار الهدف التربوي الذي يستبعد أي شيء آخر.

١٥ . مثلا في أوغندا: Budo Collage وفي كينيا: the Alliance High School وفي الهند Elphinston Collage، انظر M.Carnoy,Education as Cultural Imperialism(Longman١٩٧٤) و R.J.Njorogo and G.A.Bennaars,Philosophy and Education in Africa(nairobi,١٩٨٦).

١٦ G.R.V.Mmari,'The United Republic of Tanzania:mathematic for social transformation' في F.G.Swetz(ed.)Socialist Mathematics Education (Southampton,PA١٩٧٨). وهو يقول أيضا: " كتب النصوص في الحقبة المبحوثة تشير إلى استعمال الوحدات الأجنبية للطول والوزن والكثافة والحجم والعملة مما يدعم النظرية القائلة بالتفاعل المتبادل المباشر بين الممارسات التجارية والخلفية الثقافية للمجموعة المهيمنة آنذاك في ميدان التجارة".

١٧ـ يقول P.Damerow :"إن نقل المنهاج الرياضي الأوروبي إلى البلدان النامية كان مرتبطا بصورة وثيقة بتشييد الإدارة الاستعمارية لمدارس النخبة وتحت تلك الظروف كان يبدو نسخ النماذج الأوروبية أمرا طبيعيا"، 'Individual development and cultural evolution of arithmetical thinking' في: S.Strauss(ed.),Ontogeny and Historical developments(Pennsylvania,١٩٨٦).

١٨ - J.K.P.Watson Education in the Third World(London,١٩٨٢).

١٩. وفي الحقيقة لم تكن هناك محاولة كبيرة في"الوطن"(أي المتروبول الاستعماري- م.) نفسه لجعل العلوم والرياضيات ذات علاقة(بواقع الطالب- م)

٢٠ - M.Kline,Mathematics in Western Culture(London١٩٧٢).

٢١- J.Gay and M.Cole,The New Mathematics in an Old Culture(New York,١٩٦٧).

٢٢ . انظر C.A.Ronan,The Cambridge Illustrated History of the World's Science(Cambridge C.H.Waddington,Tools for Thoht(St وPress,١٩٨٣) (Albana,١٩٧٧لأجل تحليل أكثر جدة.

٢٣ - R.Horton,'African traditional thouht and Western science' Africa.(VolXXXVII.١٩٦٧), وأيضا في: M.F.F.Young(ed.),Knoledge and Control(London.١٩٧١).

٢٤ - W.L.Schaaf,Our Mathematical Heritage(New York,١٩٦٣).

٢٥ - Horton,op.cit.

٢٦ . لأجل تفحص أكمل لهذه الأفكار انظر: A.G.Bishop,Mathematical Enculturation:a cultural perspective on mathematics education(Dordrecht,Holland,١٩٨٨)

٢٧ . هذا التحديد قد لا يبدو ضروريا لكن كلمة"كوني "universal تسبب للرياضي فعلا مشاكل معينة لأجل نقاش أكثر تفصيلا لهذه القضية العامة انظر:

G.P.Murduch'The common denominator of culturs' R.Linton(ed.),The SCIENCE of Man in the World ﴿ Crisis(New York,١٩٤٥).

٢٨ - لكي تتطور المعرفة الرياضيةلا بد لهذه الفاعليات أن تتكامل وتتفاعل داخليا.وبدون هذا التكامل يمكن لهذه المجموعة من الفاعليات أن يقال عنها إنها قبل- رياضيةpre-mathematical.

٢٩ - انظر

M.Ascher and وd'Ambrosio op. Cit.

R.Ascher,'Ethnomathematics',History of Science (Vol.XXIV,١٩٨٦) لأجل منظورات مختلفة.الآشران- المؤلفان المذكوران توام- يحاجحان أن الرياضيات الإثنية هي المجال الثقافي "للشعوب الأمية" على حين تشمل وجهة نظر دامبروزيوd'Ambrosioكل الأفكار الرياضية التي لا يعرض لها"التيار الرئيسي".

٣٠ - انظرGerdes(١٩٨٦)op.cit و P.Gerdes,'On possible use of traditional Angolan sand drawings in the mathematics classroom',Educational Studies in Mathematics(No.١٩,١٩٨٨).

٣١ - انظر P.Harris Measurment in Tribal Aboriginal Communities(Northern Territory Department of Education,Australia,١٩٨٠), وclose,op.cit.

٣٢ - انظر S.H.Nasr ,Islamic Science:an illustrated study (Essex,UK,١٩٧٦)و I.R.Al-Faruqi and A.D.Naseef,Social and Natural Science:the Islamic perspective(London,١٩٨١).

٣٣ - I.van Sertima,Blacks in Science(New Brunswick,١٩٨٦).

٢٤ - مثلا B.Lumpkin,'Africa in the mainstream of mathematics history', في van Sertima,op.cit.

٢٥ - G.G.Joseph,'Foundations of Eurocentrism in Mathematics',Race and Class(Vol.XXVIII,١٩٨٧).

٢٦ - انظر C.A.Ronan,The Shorter Science and Civilization in China,Vol.٢(Cambridge,١٩٨١).

٢٧- انظر مثلا خطاب D.S.Kothari التعميمي في the Proceedings of the Asian Regional Seminar of the Commonwealth Association of Science and Mathematics Educators (London,١٩٧٨).

-

٢٨انظر A.J.Bishop,و P.Damerow,و P.Gerdes,و C.Keitel: 'Mathematics,Education and Society' في A.Hirst and K.Hirst,Proceedings of the Sixth International Congress on Mathematical Education(University of Southampton,١٩٨٨), وثمة أيضا نشرة خاصة لليونسكو حول كل أوراق ومجريات ذلك اليوم (C.Keitel,A.J.Bishop,P.Damerow and P.Gerdes Mathematics,Education and Society(Document Series ٣٥,Paris,١٩٨٩)).

العنوان الأصلي للمقال: ALAN.J.BISHOP,'Western Mathematics:the secret weapon of cultural imperialism'

ونشر في: Race&Class(Vol.٣٢,No.٢,١٩٩٠,London)

FOR GROOTING CULUTURE

MOHAMAD MAHMOOD DARWISH



يجد العربي نفسه في نهايات القرن العشرين في وضع عجيب ، فهو يكاد يطرح الأسئلة نفسها التي طرحها على نفسه في بدايات هذا القرن؟ وسواء أدار السؤال حول الحرية أو حول الخبز فلا بد أن يذكر الغرب ومصالح الغرب وتدخله.

والأمر هو هو في العشرينات كما في التسعينات ؟ ولكن صياغة السؤال كانت تختلف. وليس هذا الاختلاف ثانوياً. بل لعله أحياناً بيت القصيد لأن صيغة معينة للسؤال تستدعي أجوبة معينة وتستبعد أخرى . وتأمل معي السؤالين الشهيرين التاليين، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ إن السؤال الأول يستدعي فكرة اللحاق بالغير (ويشي بأفضلية الغير لأنه سابق) . أما السؤال الثاني فهو بالعكس يحدد المسلمين كذات والغير كموضوع(وفي الخلفية يتم تصوير ذلك الغير كخاسر).غير أن العقود التي مرت على المنطقة جعلت الأسئلة كلها تكاد تتركز حول مسألة اللحاق بالغرب المتقدم ولذلك فمن المبرر أن يطلق على الأجوبة كلها- تقريباً-وصمة ، الأجوبة التغريبية ، وأن ينشأ بمقابلها " الجواب التأصيلي".

د. حسين شاويش